

مَقَالَاتُ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارۃ تالیفات اشرفیہ

پتہ: غارہ نستان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240)

بِسلسلہ
مَقَالَاتِ مَحَبَّةِ الْإِسْلَامِ جلد 3

آپ حیات

حضور سرور عالم ﷺ

کی (برزخی) حیات طیبہ کے ثبوت و دلائل

پر مشتمل لا جواب علمی تحقیقی کتاب

تالیف

سَيِّدُنَا الْأَمَامُ الْكَبِيرُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَاسِمُ بْنُ عَلِيٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ
مَحَبَّةُ الْإِسْلَامِ جُزْءٌ مَوْلَانَا مُحَمَّدٌ قَاسِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ تَوَلَّى رَحِمَهُ اللَّهُ

۱۴۳۸ھ ۵ ۱۴۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ادارة تالیفات اشرفیہ

پوک نوار، نمستان 0322-6180738



بِسْمِ اللَّهِ
مَقَالَاتٌ حَجَّتِ الْإِسْلَامَ

جلد 3

آپ حیات

حضور سرور عالم ﷺ

کی (برزخی) حیات طیبہ کے ثبوت و دلائل

پر مشتمل لاجواب علمی تحقیقی کتاب

قالیف

سَيِّدُ الْاِمَامَةِ الْكَبِيْرَةِ اَبِيْ مُحَمَّدٍ اَبِيْ عَبْدِ اللهِ قَاسِمُ الْعَلَمِ وَالْحَقِيقَةِ
حَجَّتِ الْاِسْلَامَ حَضَرٌ مَوْلَانَا مَجْدُ الْقَائِمِ نَافِعُ تَوْنِي رَحِمَهُ اللهُ

۱۴۲۸ھ تا ۱۴۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

ادارة تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ گلستان 0322-6180738

آپ حیات

تاریخ اشاعت..... شوال المکرم ۱۴۴۱ھ
ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
طباعت..... ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان
بائسٹنگ..... ابوزربک بائسٹنگ... ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
الحمد للہ اس کام کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... نانگل..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالخلاص..... قصبہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
مستاز کتب خانہ..... قصبہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک کھٹی..... امین پور بازار..... فیصل آباد
مکتبہ ماحد یہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ شہید یہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عرفان روتق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ	والی کتاب گھر..... گوجرانوالہ
اسلامی کتاب گھر..... ایبٹ آباد	مکتبہ علمیہ..... اکوڑہ ٹنک



آب حیات کی آب و تاب

از حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ
 ذیل کا مکتوب حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب
 صاحب رحمہ اللہ مہتمم دارالعلوم دیوبند نے احسان الحق صاحب
 قریشی پرنسپل گورنمنٹ کمرشیل ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ سیالکوٹ کے نام
 (قریشی صاحب کے ایک خط کے جواب میں) لکھا ہے۔ قریشی
 صاحب نے اپنے خط میں حضرت موصوف سے استفسار کیا تھا کہ آیا
 کتاب ”آب حیات“ مصنفہ حضرت نانوتوی رحمہ اللہ عام علماء کی
 دسترس سے باہر ہے؟ جیسا کہ مولانا محمد منظور نعمانی مدیر ”الفرقان“ لکھنؤ
 نے اپنے ایک مضمون میں رائے ظاہر کی ہے۔ حضرت حکیم الاسلام
 رحمہ اللہ کا یہ مکتوب پر از معلومات ہے اور اسے مکمل نقل کیا جاتا ہے۔
 (محمد ازہر شاہ قیصر مدیر ماہنامہ دارالعلوم)

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

حضرت المحترم زید مجدکم السامی۔

سلام مسنون نیاز مقرون!

گرامی نامہ باعث شرف ہوا، میں اسی وقت گجرات، بمبئی، مدراس، مالا بار، بنگلور کے طویل سفر کے لئے تیار تھا۔ وقت نہ تھا کہ دیوبند سے عریضہ ارسال کر سکوں۔ اس لئے گرامی نامہ سفر میں ساتھ رکھ لیا کہ راستے میں جواب عرض کر سکوں گا۔ سفر میں بھی مصروفیت کاربڑھی رہی آج میل و شمار میں قدرے فرصت ملی تو قلم لے کر بیٹھا اور جو کچھ ذہن نارسا میں آیا اسے صفحہ قرطاس پر اتارا، جس کے پیش کرنے کی جرات کر رہا ہوں، تاخیر جواب کی معافی چاہتا ہوں۔

”آب حیات“ کے سلسلہ میں ”الفرقان“ کے مضمون کا اقتباس پہلی ہی دفعہ نظر سے گذرا۔ واقعہ کی حد تک بات صحیح ہے لیکن لوگوں کا اسے مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نفی یا معنوی تحریف کے لئے آڑ بنا نا غلط ہے۔ ”الفرقان“ کے اقتباس کا حاصل یہ ہے کہ ”آب حیات“ مشکل اور دقیق کتاب ہے، لیکن جو کتاب مشکل ہو اس کا مضمون ناقابل قبول یا قابل انکار بھی ہوا کرے یہ بالکل انوکھی منطق ہے۔ صوفیاء اور عرفائے اسلام کی دقیق المضامین کتابیں جو ان کی اصطلاحی تعبیرات میں لکھی گئی ہیں، یا معقولات کی بہت سی دقیق التعمیرات کتابیں جو درسوں میں پڑھائی جاتی ہیں، اس اصول پر قابل انکار ہی نہیں بلکہ غلط اور مہمل ٹھہرائی جائیں گی۔ خود حضرت نالوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری محققانہ کتابیں مثل ”تقریر دلپذیر، انتصار الاسلام، حدیث العلماء، عصمت انبیاء، قبلہ نما“ وغیرہ جو توحید و رسالت، معصومیت انبیاء، مبداء و معاد اور نبوت کے حقائق پر مشتمل ہے، کیا ان کے مسائل توحید و رسالت وغیرہ کا انکار یا

ان میں تا مل اس وجہ سے جائز ہو جائے گا کہ ان کتابوں کی تعبیر دقیق اور خالص علمی اور عرفانی ہے، جو عوام الناس یا عوام علماء کی دسترس سے باہر ہے؟

بہر حال مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار یا اضمحلال کے جواز کے لئے آب حیات کے وقت و غموض کو پیش کیا جانا، یا اسے حیلہ بنانا، بہت ہی عجیب سی بات ہے جو فہم سے بالاتر ہے۔ پھر اگر عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد ہی ”آب حیات“ پر ہوتی تب بھی اس کی وقت تعبیر کے حیلہ سے کہنے سننے کی کچھ گنجائش ہوتی، لیکن کون نہیں جانتا کہ اس مسئلہ کی بنیاد آب حیات نہیں بلکہ کتاب و سنت کی نصوص اور اُمت کا اجماع ہے۔ آب حیات لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی، مجھ جیسا نالائق اسے درساؤں سا پڑھے بغیر سمجھ سکتا یا نہ سمجھ سکتا، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس پر قابو پا سکتے یا نہ پا سکتے، مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ حق اور واجب القبول تھا۔ خود حضرت نانوتوی قدس سرہ بھی تو آخر آب حیات لکھنے سے پیشتر یہی عقیدہ رکھتے تھے جو انہوں نے اپنے مشائخ سے ورثہ میں پایا تھا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہیں۔ اس کے اثبات کے لئے انہوں نے ”آب حیات“ جیسی قیمتی کتاب لکھی، نہ یہ کہ آب حیات لکھنے کے دوران میں اتفاق سے یہ عقیدہ سخن گسترانہ انداز سے ذہن میں منضبط ہو گیا اور حضرت نے اسے بطور ایک علمی نظریہ کے قبول کر کے عقیدہ بنا لیا۔ بہر حال ”آب حیات“ عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد نہیں اور نہ ہی کسی بڑے سے بڑے عالم کا کلام کسی دینی عقیدے کی بنیاد بن سکتا ہے، بلکہ آب حیات اس ثابت بالکتاب والسنت عقیدہ کے عقلی و عرفانی دلائل اور متعلقہ حقائق و معارف کا مجموعہ ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہونے کے مختلف پہلو و اشکاف کئے گئے اور کتاب و سنت کے اس نقلی و دعویٰ و عقلی اور حسی انداز کے دلائل و شواہد سے نمایاں کیا گیا ہے۔ یہ کہنا کہ ”آب حیات“ میں حضرت اقدس نے موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار

کر دیا ہے انفر اء اور فتنہ پردازی ہے۔ حضرت رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ "اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ" کے تحت موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات کرتے ہوئے حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرت اللہ کے معاذ اللہ نہ موت کے منکر ہیں جو منصوص ہے، نہ حیات بعد الموت کے منکر ہیں جو منصوص ہے بلکہ بلا کسی شائبہ تفرد کے اس بارہ میں پوری اُمت کے ساتھ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت بھی طاری ہوئی اور موت کے بعد برزخ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حیات بھی عطاء ہوئی جو جسمانی اور دنیوی تھی۔ حضرت رحمہ اللہ کا جو کچھ بھی کلام ہے وہ اس موت اور حیات بعد الموت کی کیفیت میں ہے کہ اس کے طاری ہونے کی نوعیت کیا تھی؟ جو فن حقائق کا مسئلہ ہے نہ کہ فن عقائد کا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناسوتی حیات عام انسانوں جیسی حیات نہ تھی، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور تمام انبیاء علیہم السلام کی موت اور حیات بعد الموت بھی عام انسانوں کی موت اور حیات بعد الموت کی طرح نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت طاری ہونے سے زوالِ حیات یا القطارِ حیات کلیہ نہیں ہوا، بلکہ حیات سمٹ گئی اور آثارِ حیات حسی طور پر منقطع ہو گئے۔ برزخ میں وہی مٹی ہوئی حیات بدستور سابق پھر بدن مبارک میں پھیلا دی گئی۔ اس دعویٰ کا تعلق نہ درحقیقت موت کے طریاق سے ہے نہ بعد الموت حیات کے سریان سے۔ جو عقیدہ ہے بلکہ ان دونوں کی کیفیت اور صورت تگون سے ہے اس لئے اسے تفرد کہنا محکم ہے تفرد بمقابلہ عقیدہ ہوتا ہے مسلمہ عقیدہ کو مان کر اس کی باطنی حقیقت بیان کرنے سے نہیں ہوتا، بالخصوص جبکہ اس خاص کیفیتِ ممات و حیات کے بارہ میں سلف کے ارشادات بھی موجود ہیں تو بیانِ کیفیت میں بھی تفرد نہیں رہتا۔

ہاں تفرد اگر ہے تو طریق استدلال اور دلائل و براہین کی ندرت میں ہے، نہ کہ دعویٰ میں۔ نیز ان دلائل میں اگر انکار ہے تو موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یا حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں بلکہ اس خاص کیفیت کی موت اور خاص انداز کی حیات بعد الموت کا غیر انبیاء سے انکار ہے۔

اب اگر اس موت و حیات کی مذکورہ کتاب مخصوص کیفیت اور اندرونی حقیقت کا انکار باب سطح کرنے لگیں، تو یہ انکار ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ایک نابینا کسی بینا کے مشاہدات کا انکار محض اس لئے کرنے لگے کہ یہ حقائق اسے نظر نہیں آتے۔ تو جیسے یہ انکار درخور التفات نہ ہوگا ایسے ہی یہ طرز عمل بھی لائق توجہ نہیں ہو سکتا کہ اسباب ظواہر ان حقائق کو اسی پیمانے سے ناپنے لگیں جس سے مدلولات ظاہری کو ناپا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جس طرح نصوص کے مدلولات ظاہری کا پیمانہ نصوص کے ظواہر ہوتے ہیں ایسے ہی ان کے مدلولات خفیہ کا پیمانہ بواطن نصوص ہوتے ہیں: لِكُلِّ اَيَّةٍ مِّنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَدِّ مَطْلَعٌ۔ اور ساتھ ہی وَلِكُلِّ فَنٍ رِّجَالٌ۔

باطنی حقائق کے اثبات کو ظاہر مدلولات کا انکار سمجھ جانا اسی کا فعل ہو سکتا ہے جسے نہ ظواہر نصوص پر پورا عبور حاصل ہو اور وہی نصوص کے ظہر و بطن کے مابین رابطہ سے واقف ہو، درحالیکہ نصوص کے ظواہر بلاشبہ اپنے بواطن سے مربوط اور وابستہ ہوتے ہیں، اور اس ارتباط کا انکشاف خود ایک مستقل علم ہے جو راہنمائی فی العلم ہی کا حصہ ہے۔ اس لئے ان بواطن کا انکار درحقیقت ظواہر سے بھی کما حقہ عدم واقفیت یا فتن حقائق سے عدم مناسبت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرز عمل کا شکار کتاب ”آب حیات“ بھی ہوئی ہے ورنہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ”آب حیات“ کے دقیق ہونے کو مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار و نفی سے کیا تعلق ہے؟

دارالعلوم دیوبند میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کو درساً درساً پڑھانے کا سلسلہ حضرت مولانا حسین احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا، اور عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ اس سے پہلے دارالعلوم کے مخصوص اکابر و اساتذہ حضرت کے مضامین حکمت کو درس میں بذیل نصوص کتاب و سنت بیان کرنے کے عادی رہے ہیں۔ حضرت اقدس مولانا شیخ الہند، میرے والد ماجد حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہم اللہ خصوصیت سے کلامی مسائل کی تشریح حضرت اقدس ہی کی تصانیف کی روشنی میں فرماتے تھے، جس سے

طلباء کو ان علوم سے بلا درس و تدریس کافی مناسبت پیدا ہو جاتی تھی۔

موجودہ اساتذہ میں حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب مدظلہ صدر المدرسین دارالعلوم اور حضرت مولانا رسول خان صاحب سابق مدرس دارالعلوم کو حکمتِ قاسمیہ پر کافی عبور ہے اور دروس میں ان کے یہاں موقع بہ موقع یہ حکم و اسرارِ قاسمیہ بیانات میں آتے رہتے ہیں۔ مولانا شبیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ:

”اسلام کے مقابلہ میں فلسفہ سو برس تک ہی رنگ و روپ بدل بدل کر آئے لیکن ”حکمتِ قاسمیہ“ کی روشنی میں اس کا اندازِ قد و فراہ پہچانا جائے گا اور اس کی قلعی کھلے بغیر نہ رہے گی۔“

اس لئے حضرت کی کتب باوجود دقیق المدرک ہونے کے یہاں کے طلبہ میں بدھیاتِ اولیہ کا درجہ رکھتی تھیں۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے معذور الحصول یا ناممکن الادراک ہونے کا پروپیگنڈا کن مصالح پر مبنی ہے۔ لوگ قاضی حمد اللہ، صدرا، شمس بازغہ تو سمجھ لیں اور ”آب حیات“ اور ”قبلہ نما“ سامنے آئے تو اس کے معذور الحصول ہونے کا عذر کر کے کھڑے ہو جائیں، تو سوائے اس کے کہ یا تو اسے فنِ حقائق سے عدم مناسبت یا ”الناس اعداء ما جہلوا“ پر محمول کیا جائے اور کیا کہا جائے؟ اس تفصیل کے بعد جناب کے سوالات کا جواب درج ذیل ہے:

(۱) میں نے ”آب حیات“ درسا درسا نہیں پڑھی، جتنا بن پڑا خود ہی اس کا مطالعہ کیا ہے، نہ وہ ناقابلِ فہم و ادراک ہے اور نہ ہی اس کے علوم ملائکہ کے لئے ہیں بلکہ انسانوں ہی کے لئے ہیں مگر ذی استعداد انسانوں کے لئے جنہیں علومِ دینیہ کے ساتھ معقول و فلسفہ اور ہیئت و ریاضی میں کافی دستگاہ ہو۔ ”آب حیات“ میں مشکل حصہ دلائل کا ہے، مسائل کا نہیں، دعویٰ یا مسئلہ اس میں وہی ہے جو شرعی ہے، یعنی انبیاء علیہم السلام اور سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں جسمانی اور دنیوی حیات کے ساتھ زندہ ہیں، نمازیں پڑھتے ہیں اور رزق پاتے ہیں اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اور حیات بعد الموت عام موتوں اور حیاتوں کی طرح نہیں اور نہ ہی موت طاری ہونے اور حیات بعد الموت آنے کی کیفیت ہی عام انسانوں جیسی ہے۔ اسی لئے اس حیات کے اثرات عالم دنیا تک بھی پہنچے ہوئے

ہیں کہ نشان کی بیویاں بیوہ اور قابل نکاح ہوتی ہیں اور نشان کے اموال میں میراث بنتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس دعویٰ یا اس شرعی مسئلہ میں کوئی اشکال نہیں، اشکال اگر ہے تو دلائل اور ان کی محققانہ تعبیر میں ہے لیکن عوام کے لئے نہ کہ اہل علم اور اہل ذوق کے لئے، اور کچھ بھی ہو میرے یا کسی کے اسے درسا درسا نہ پڑھنے سے یا کتاب کے مشکل ہونے سے اس کھلے ہوئے شرعی مسئلہ پر کیا اثر پڑ سکتا ہے کہ اس اشکال کی آڑ میں مسئلہ کی نفی یا انکار کیا جائے۔ یا حضرت کو اس عقیدہ کے کسی بھی پہلو میں جمہور سلف و خلف سے الگ یا متفرد کہا جائے۔

(۲) ”الفرقان“ میں ذکر کردہ واقعہ بالکل صحیح ہے لیکن آخر میں اجمال

کر دیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ:

”حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب رحمہ اللہ نے مجھے ”آب حیات“ پڑھانے سے یہ کہہ کر معذرت فرمائی تھی کہ یہ کتاب بہت عالی اور دقیق مضامین پر مشتمل ہے اور میں اہتمام کے جھگڑوں میں مبتلا رہ کر چونکہ ہمہ تن اس کتاب کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا اس لئے اس کا پڑھانا میرے لئے مشکل ہے۔ یہ کتاب ایسی نہیں ہے کہ میں ذیلی اور ضمنی طور پر محض سرسری مطالعہ سے اسے حل کر کے اس پر قابو پاسکوں۔“ بہر حال اس واقعہ سے کتاب کے ناممکن الفہم ہونے یا اس میں بیان شدہ مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مشکوک یا مشتبہ ہونے پر استدلال کیا جانا قطعاً بے معنی ہے۔ حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہ اور دیوبند کے تمام اکابر و علماء کا مسلک اس بارے میں صاف رہا ہے اور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عالم برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہیں اور یہ ناکارہ خدام اکابر انہیں اکابر مدوحین کے اس مسلک کا پابند اور من وعن قبیح ہے۔ والسلام۔

محمد طیب غفرلہ مدیر دارالعلوم دیوبند

۱۸ شعبان ۱۳۸۰ھ، ازبیل و شارم (مدراں)

(ماخوذ از مجموعہ رسائل حکیم الاسلام ج ۳، ص ۶۵۹)



عرض ناشر

”آب حیات“ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی وہ علمی تصنیف ہے جسے حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے بھی حضرت مولف رحمہ اللہ سے سبقاً سبقاً پڑھا۔ یہ واقعہ اس تصنیف کے خالص علمی، سچیدہ اور مشکل ترین ہونے کی شہادت ہے۔ اس علمی تصنیف کی تفہیم کے لئے ضروری ہے کہ ایسا متبحر عالم ہو جو حضرت کے طریق استدلال اور انداز تحریر کا ادراک کرے۔ فلسفیانہ مباحث اور منطقیانہ طرز استدلال کا واقف ہو اور یہ کتاب سبقاً سبقاً پڑھائے تو شاید یہ کتاب اہل علم کی سمجھ میں آجائے۔ آئندہ صفحات میں کتاب کے مطالعہ سے پہلے اس کے موضوع اور پس منظر کے طور پر عرض ہے کہ جب حضرت نے روافض کے اعتراضات در مسئلہ فدک کے بارے میں ”ہدیۃ الشیعہ“ تصنیف فرمائی تو اس مسئلہ پر بالکل نئے انداز سے استدلال کیا کہ حدیث شریف میں ہے ”لا نورث مکرکھاہ صلفہ“ اس حدیث سے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کا ذہن اس جانب منتقل ہوا کہ وراثت کا مسئلہ اس وقت اٹھتا ہے جب مورث وفات پا جائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مال کی وراثت اس لئے جاری نہیں ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اردوانِ مطہرات رضی اللہ عنہم سے نکاح حرام ہوا۔

”ہدیۃ الشیعہ“ کی تالیف کے دوران جب یہ حقائق حضرت کے سامنے آئے تو آپ نے یقین کر لیا کہ مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسئلہ فدک دونوں میں علت حقیقی یہی ”حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے۔ اس لئے آپ نے اس مسئلہ پر دلائل فراہم کرنا شروع کر دیئے۔ یوں قرآنی آیات، احادیث مبارکہ اور بہت سے عقلی دلائل پر مشتمل ”آب حیات“ تالیف ہو گئی۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ادارہ کو اس کتاب کی پاکستان میں اول اشاعت کا شرف حاصل رہا ہے۔ جبکہ یہ نہایت نایاب و نادر تصور کی جاتی تھی۔ پہلی اشاعت پر شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ (بانی دارالعلوم اکوڑہ خٹک) کی طرف سے گرامی نامہ موصول ہوا تھا جس میں موصوف نے اس علمی کتاب کی اشاعت پر خوب کلمات تحسین اور دعاؤں سے نوازا۔ اللہ تعالیٰ حضرت کے درجات بلند فرمائے۔ آمین

تقریباً ڈیڑھ سال قبل ادارہ نے اسکا کمپیوٹرائزیشن شائع کیا۔ اب یہ جدید ایڈیشن مزید خصوصیات کے ساتھ حاضر خدمت ہے۔ جلی حروف کلاں سائز میں ہے اور مزید اس میں بقدر ضرورت ہیرا گرائی بھی کر دی گئی ہے تاکہ مطالعہ میں آسانی رہے۔ اب یہ کتاب ”مقالات حجۃ الاسلام“ کے تحت جلد نمبر 3 کے طور پر شائع کی جا رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے تمام اکابر کو اپنی شایان شان اجر عظیم عطا فرمائے اور ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق سے نوازیں آمین

والسلام محمد اظہار غفرلہ، شوال المکرم ۱۴۴۱ھ بمطابق جون ۲۰۲۰ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَيِّدِ الْخٰلِقِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِينَ...

بعد حمد و صلوٰۃ کے بندہ ہمجداً ان کترین خلافت محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن
جسک المسلمین جس کی ہمجداً پر اس کی پریشانی و بے سروسامانی اور اس کے کترین
خلافت ہونے پر اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جن کو
بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کمالات
محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے...

چند سال گزرے کہ حسب ایمائے بعض بزرگان واجب الاطاعت شیعوں کے
جواب لکھتا تھا... اثناء تحریر جواب طعن فدک میں منجانب اللہ یوں خیال میں گزرا کہ اگر حکم
میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث "لَا تُورِثُ مَا خَرَّكَ نَكَاةٌ صَدَقَتْ" کو
موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص و عام اہل
اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائے گا اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکروں کے کام آئے گا...

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی
مؤید نظر آئی اور اس وجہ سے علماء اہل السنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت
تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں
اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزت گزریں ہیں جیسے ان کا مال قابل اجرائے حکم

میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محلِ توریت نہیں بعد اتمام تحریر مذکور، چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑی رہی... نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال اگنی ۱۲۸۶ھ میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور رسمی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی... اس وجہ سے چارنا چار اس کا بل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا، جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوہام متخیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس دعویٰ کو موجب کیا جاوے...

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ ”إِنَّكَ مَبِئْتُ النَّخ“ اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے...

یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا اور اپنے انداز سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلے ہوئے نظر آئے... ادھر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ادھر دل کا بل جدا آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا... اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا...

آٹھویں شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گردانِ نشائی راہ بیت اللہ اختیار کی، میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکور کے اتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کید تمام باعث انجام ہوئے اور یہ فرمایا کہ غالباً ممبئی پہنچ کر بانتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہوا، پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا... اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا... طعن میراث فدک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ وہی نہ چھاپا، جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزاء چھپ چکے اور اسی قدر

چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچھی، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لیے ساتھ لایا تھا، ساتھ لیے اور ممبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائیگاں گئے...

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور جوں جوں بن پڑا، پانچ یا چار دن میں تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا... نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آ گیا، ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامید ہائے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گزار لینا ضروری سمجھا... اس لیے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی اور نامہ سیاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو درکنار ہر ایسوں کی گمشدگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دروز میں دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا... ”بیت اللہ زادھا اللہ شرفاً و عزةً الی یوم القیامة“ کا طواف میسر آیا اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رتبہ عالی پایا...

”اعنی بزیارت مطلع انوار سبحانی منبع اسرار صمدانی مورد افضال ذی الجلال والا کرام مخدوم مطاع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادات دستاویز مغفرت، نیاز مندان بہانہ و اگداشت مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے ہدین، پناہان زبدۂ زمان، عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لا زال کا سمۂ امداد اسن اللہ للمسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامہ رست خیر مثال ندر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارن پور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم اشارات ہاٹنی بلد اللہ الامین

مکہ معظمہ زادہ اللہ شرفاً و عزتاً میں مقیم ہیں۔۔۔“ بہرہ اندوز شرف و عزت ہو ابوجہ تہدستی دین و دنیا اور کچھ پیش کش نہ کر سکا، اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا۔۔۔

مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں وعائیں دیں۔۔۔ علاوہ بریں نصیحت و جدائی اور تحسین زبانی سے اس ہیچمدان کی اطمینان فرمائی، اپنی کم مائیگی اور ہیچ مدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھارفع ہو گیا۔۔۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو، قاسم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی مستحسن اور صحیح:

زبان گنگ و چنیں نغمہ خوش آئندہ

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں، یہ سب اس ٹمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی ہیچ مدانی سے جس پر بے سرو سامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔۔۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگائے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرائے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا، نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔۔۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لیے ہزار غم موجود، ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے، پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے؟ ساری تمنائیں بر آئیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جائیے اور خدا کے ہو رہے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت و ولایت ہم سے نابکاروں کو ہاتھ آجائے۔۔۔ بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔۔۔

ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی

توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے... اس لیے یہ سمجھنا بدترین گنہگار ان زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشین اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب و توسل کا پھل ہے اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے...

یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفریں و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی... یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے، منکروں کا کام یہی ہے ہاں نقصانِ تقریب اور پریشانیِ تقریر کا اندیشہ باقی ہے... سو اس کی اصلاح محققانِ عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنهانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اعلیٰ ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت اہتمام حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجدات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے... سو بایں نظر کہ یہ تقریر اول مثبت حیات خلاصہ موجودات علیہ و علی آلہ افضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے... دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو اُمید زندگانی جاودانی ہے... مع ہذا نشی محمد حیات صاحب موصوف گو نہ اس باب میں متقاضی ہوئے... یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام آب حیات رکھا جائے...

دل میں یہ ٹھان کر قلم اٹھایا، اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو بوسنہ گاہ عالم دیر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتداء انتہا دونوں مبارک ہوں ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلوم و جہول کو اُمید صحت اور ظن قبول ہے...

سو خیر تادم تحریر سطور تو یہ کمترین انام آستانہ خداوندی پر جبہ رسا ہے اور پچیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ مشتاقان زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے... ان کے ہر کاب ان شاء اللہ تعالیٰ یہ ننگ اُمت بھی روانہ ہونے والا ہے...

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے... سواؤل تو ناظرین بانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و شہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے، ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لیے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے... اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کا قولہ انام فعل الحکیم "لا یخلوا عن الحکمة" شاہد عادل ہے۔ رعی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے "يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" یا لفظ حکم کو مضمین ہیں جیسے "وَكَلَّا اَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا" اہل انصاف کے لیے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وافی ہیں...

وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے... اس لیے گزارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اُس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لیے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے حمل مواطاة کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علیٰ ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھئے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے... محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما

بین کو پہچاننے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعمیٰ محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے... مع ہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں...

علاوہ بریں ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم اعمیٰ محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہووے تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے، اس وجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے، پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا... سو مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے... اگرچہ کسی قدر متبعان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں...

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضوء پر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعویۃ الہام ان کا مطلع ہوتا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو... بے اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں... چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اعمیٰ احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان باتقاء کے لیے ہے...

رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء اذ کیا امت ہے ماوراء اس کے تقلید بحث ہے... بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم ادھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعمیٰ تصدیق یا نسبت حکمیہ تو لا جرم ہر حکم شریعت کے لیے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا... چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے... یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلا نے حکم یعنی محکوم بہ کے

لیے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم یہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں...

بہر حال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس ہیچمدان نے عرض کیا ورنہ صحت مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے... خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے... ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائے گا... القصہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے... یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بمعنی اوامر و نواہی ہیں، انشاء ہیں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو... اس لیے یہ معروض ہے کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے، درحقیقت اس جگہ احکام ہیں جن پر امر و نہی متفرع ہوتا ہے... مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک جا نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَإِذَا أَطَمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

كِتَابًا مُؤَفًّوًتًا

دوسری جازنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا: لَا تَقْرَبُوا الزَّوْنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً

وَسَاءَ سَبِيلًا

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے... دوسری نہی کو، دونوں جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی... یعنی ارشاد فرمایا: "إِنَّ الصَّلَاةَ الْخ" اور "إِنَّهُ كَانَ الْخ" اور یہ دونوں جملے خبریہ ہیں... باقی بعض نظائر جملہ "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ" کو مثل "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" انشائیہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جملہ "إِنَّ الصَّلَاةَ" کے انشائیہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں...

دوسرے قرینہ تقدم ”فَاقِيْمُوا الصَّلٰوةَ“ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے، رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے... چنانچہ: ”اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الْخ“ و نیز آیت ”الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الْخ“ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحتاً یا اشارۃً اس پر دلالت کرتی ہیں... غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفصیل اجمال آیت ”اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ وغیرہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظریہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا... بالجملہ او امر و نہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی...

ارباب فہم سے اُمید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا اتنا ہی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے... مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایا ان تقریر گزشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا، ہاں اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے... چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتداء و خبر ہوتے ہیں علوم کے لیے مسائل اور مسائل کے لیے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے... چنانچہ واقفان دانش مندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی...

اور جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہوئے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر و نہی کے لیے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی بالذات ہے...

سو جو محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق

اثبات مدعا کے لیے یہ ہے کہ آیت ”الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْخَ“ اور نیز آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ اور سو اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا اور رسول کے لیے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لیے اس کا منکر و فحشاء ہونا لازم ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعث رسل وغیرہ سامان ہدایت من جملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و نہی از قسم شفقت اور ابھی ثابت ہوا کہ خدا اور رسول کے امر و نہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو... خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے... اعمیٰ ہر امر کے لیے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور نہی کے لیے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر و نہی سے مقدم، سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے...

توضیح کے لیے ایک مثال معروض ہے شہادت ”اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً“ سے زنا من جملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم ”یَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ“ منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد اوسط علت ثبوت حد اکبر لافضو ہوتی ہے تو فحشاء کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا... غرض ہر امر و نہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث ”لِکُلِّ حَدِّ مُطْلَعٍ بِضَمِّ الْمِمِّ وَتَشْدِ الْطَاءِ“ بھی بحسنہ اس جانب مشیر ہے... وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم و تشدید الطاء جھرو کے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں... سو جیسے جھرو کوں اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل

کے مقابل جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریبہ ہی مراد ہیں... عجب نہیں کہ علل بعیدہ اعمیٰ صفات خداوندی جو علل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں...

مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں... اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتے، پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں، اعمیٰ کوئی مطیع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل و ملزومات بے معلومات و لوازم نظر آتے ہیں... الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق ”وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“ ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے... خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے...

مخدوم من جب ہر حکم کے لیے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبت کے لیے وجود طرفین اعمیٰ محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبت کے لیے علم طرفین کی حاجت ہوئی... لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں... تحقق نسبت اولیٰ کے لیے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لیے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے... سو جو احکام عقد اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تضرع اور تحقق اور معرفت تضرع کے

لیے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضرور ہے ایسے ہی تحقیق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے...

مثلاً منکوحہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے... فیما بین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو... سوا اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناخسین کا وجود دنیوی اعمیٰ حیات خود ثابت ہو جائے گا... لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کے لیے وہی منعقدین اعمیٰ مقصود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے...

علیٰ ہذا القیاس علم نسبت اوّل کے لیے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور، یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اوّل بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے... مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اعمیٰ بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً وبالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی... یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع و ارث کی جانب منتقل ہوتا ہے... حق استیفاء حقوق اجارہ اعمیٰ منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیوں کہ قوام اصل مقصود اعمیٰ انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہر حال مشخص اور معین ہی ہوتا ہے...

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اوّل ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ اعمیٰ ثمن یا اجرت اگر عروض میں سے ہے تو تعین اور تشخیص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود بہ ہے اور اگر نقد میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور

اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں... بالجملہ چونکہ بیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور مقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں بتمامہ تحصیل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعہ متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقد انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدود میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقاء میں اس کا محتاج نہیں بقاء میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے... چنانچہ رشتہ و رسن کے انعقاد سے ظاہر ہے... رہا یہ خلیجان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے... پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا علی التعین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدل جائے گی ملک نہ بدلے گی... اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں...

دوسرے یہ تبدیل ملک اعنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے... چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقد انعقاد متصور ہو... غایت مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو...

الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر مقرر ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدود و بقاء میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدود و بقاء میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنادینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدود ہی میں ہوتی ہے بقاء میں حاجت نہیں... اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا... اگر اندیشہ طول سدا راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر

اس عذر معقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے...

اعنی بیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین بیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے مگر منافع از بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں وجہ کہ جیسے ابعاد اور ذی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں... حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں... منافع جو از قسم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ متحد ہوتے جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے... آن واحد میں متحمل نہیں ہو سکتا جو انعقاد و اجارۃً دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شئیاً فشیئاً انعقاد بھی متحد ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع اشیاء متحدہ میں سے ہیں... دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت نہیں...

باقی رہا تا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا، سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالکفنی وعدہ عقود منافع متحدہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم و قاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات متحدہ پیدا ہوتے جاتے ہیں... عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لیے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں... باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو... اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذراعات و مجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلایق علاوہ اس لزوم کے جو ہر وعدہ صالح کے لیے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی... بالجملہ چونکہ اجارات میں شئیاً فشیئاً وقت تجدد منافع عقود انعقادات متحدہ ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو بحکم استیجار مورث استحقاق استخدام اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت در حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پلدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور نہیں تو پھر اجارات

میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے... بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم بالشان گو درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شئی مستقر ہے بیع ہوتی ہے... چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے... اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورشہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والا منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں... ہاں ایک شبہ باقی رہا...

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر یعنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا، شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں... ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورشہ سے کون مانع تھا...

جواب شبہ

سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت بلکہ بیع و شراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول ورشہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام ہوتا ہے اور قائم مقام نہ ہونے کے لیے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے، بقاء مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہوگا تو لوازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں، تسہیل کے لیے ایک مثال معروض ہے...

مثال

کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے... اگر سنگ مذکور اٹھالیجے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جمادیتجے یا سقف مذکور کو گرا دیتجے اور اسی ارتفاع پر دوسری چھت بنادیتجے تو وہی تحتیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی... علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور... وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی حیز اول باقی ہے اس لیے ضروریات مقام اعنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے، کون نہیں جانتا کہ موصوف تحتیت و فوقیت اولاً و بالذات احیاز ہیں... ثانیاً و بالعرض اشیاء متخیرہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنئے کہ جیسے حیز فوق و تحت کو بلحاظ یک دگر فوقیت و تحتیت اولاً و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونوں چیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ حیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیات اور قابضیت و مقبوضیت اولاً و بالذات مقام مالک و مملوک و قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض کو یہ صفتیں عارض ہوتی ہیں... سو مالک و مملوک اور قابض و

مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے در صورت تبدل سقف و بقاء سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدل مالک وہی مملوکیہ سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی مملوکیہ مراد ہے ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قسم لایقی زما نین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے... بالجملہ ضروریات مقام اعنی مالکیہ و مملوکیہ اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام اعنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں، سو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہیں...

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ ”عند ربکم“ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات وراثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی... اس لیے کہ وراثہ کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں ذریعہ منافع دنیوی آلت تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ارواح اسی کی آسائش اور اس کے دفع مضار کے لیے مطلوب ہیں...

سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں پیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے... مع ہذا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھئے اور بجانب ورثہ منتقل نہ کہئے تو صد ہا دشواریاں اور ہزار ہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہداء میں در صورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لیے رہنے دیجئے اس لیے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی اقربا جس کی طرف جملہ ”اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا“ مشیر ہے... مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اس کے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح اسی کی موت پر تمام ہو جائیں وہاں اگر کسی کی موت مزمل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متفادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں... اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت و حیات دو مجتمع ہو جائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن ازل سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا... تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے... اس صورت میں البتہ اس کا رکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اشیاء احیاء کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ و کالت ایک اختیار مستعاران کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا اور اس وجہ

سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سرمو بھی خلاف امر موکل کرے... بالجملہ مدار کار میراث و القطار نکاح زوال حیات پر ہے... عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں...

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کار پردازیاں ہیں... باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و القطار نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احياء بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں... اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں... سواگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقاء حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے اور یہ اختفاء اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں حارج نہ ہوگا... رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر ہے محل واحد میں، زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں... سو اس کے جواب کے لیے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احياء اموات میں کیا فرق ہے...

بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسط کو بھی بہ نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو بجز ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہوگا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسط نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ

احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں، اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریت میں سب انبیاء شریک ہیں... یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں... چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی... ازواج محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں... گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو... بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گونا گوں اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے... ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے... اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں... یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل بجا و رتن تھا کافی ہے...

یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہیں کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں...

سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے... عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو، تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ فاعل کو فعل بمعنی مابہ الفعل اور منفعل کو اعمیٰ مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الانفعال لازم ہوتا ہے... مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں... غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے ورنہ انفعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے... سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم اور لزوم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتاً فاعل و منفعل ہیں... ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے...

مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہتے... آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے... ہاں ملک بمعنی مابہ الملک جس کو قوت فعلی مالک کہتے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لوازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدوں ملک بمعنی مابہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہو گا... اس لیے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ الملک پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلوم بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا...

بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا... مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لیے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے... بشرطیکہ منفعل کی

جانب متحدی ہو اور معلول کسی کے عرض مفارق کا نام ہے... بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے... اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو اس سے عام نہیں ہو سکتا... یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی... یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قہر و غلبہ ضرور ہے... سو یہ قوت و استیلاء و غلبہ ہی ملک بمعنی مالک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیے... چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور شراء اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں، اسباب ملک بالذات نہیں... ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں...

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہوئے... آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں... چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے... گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو محل ملک الملک اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر واہب کے لیے اختیار ردّ شئی موهوب بتلاتے ہیں، اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی... البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی، اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت رہا مکروہ ہی ہوتی... علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلاء کو غصب کہتے

موجب ملک کفار اور مغریل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور ادھر واہب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورت یہ کہ ہبہ ملک کے لیے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا... اس صورت میں شے موہوب کا استرداد بے شک غصب ہوگا... علاوہ بریں حدود ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد و فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق معذر تھا... سو تا وقت بقاء لزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ لزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا... مگر یہ استیلاء و قہر موہوب لہ کو واہب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ موہوب لہ کی جانب سے کچھ زور و زور نہیں... اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے، بالذات نہیں ہوتا... البتہ ہر ما بالعرض کے لیے ما بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر ما بالذات لاریب واہب ہے اس صورت میں لاریب موہوب لہ دربارہ استیلاء و قبض و تصرف واہب کا وکیل ہوگا تا کہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہوگا... ہاں بایں وجہ کہ ہبہ وعدہ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں... ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی اور اس وجہ سے استرداد کروہ ہوگا...

خیر یہ ذکر تو اس مقام میں اسطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا جو کما فیہی اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائے، نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین من حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے... پر بشرط تعلق فیما بین زمین و نور، یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا... بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے... ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق

ہے... پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے...

سوائے بات کو سمجھنے کے لیے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہی، بوجہ بیع و شراء و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا... بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعمیٰ ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے... مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے... چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے... علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا جس کو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک ممحوت عنہ نہ ہوگی جس پر احکام معلومہ اعمیٰ حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر و غیر ہا متفرع ہوں...

الغرض ملک ممحوت عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احياء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احياء میں سے ہوگی... مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سو اس کے جو مالک ہے مالک مجازی اعمیٰ ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی...

چنانچہ ”اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً“ جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے، خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم... اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا

ہے جو اس کا کام کر سکے... اس لیے خلافت ملکی کے لیے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہونہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت مقلب بفساد و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک اعنی فرمان واجب الاذعان ”اعطوا کل ذی حق حقہ“ کی مخالفت سے ذلت نہ اُٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لیے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے... عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لیے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی... قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے... دربارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا... یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے...

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ... چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے... اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احواء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا، اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لیے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی مابہ الملک لازم ماہیت ذوی العقول ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لیے اور اُلجھنے کا سامان ہو جائے گا... پر بایں اُمید کہ اہل فہم گوروز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے... دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے... اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

اول: ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں...

دوم: یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں...

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے... دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا... بایں

ہمہ عموم کا احتمال نہیں... چنانچہ اوپر معروض ہو چکا... اس لیے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلل والمعلول نکلا تو یہ ہمچہ ان لازم ذات کو نقطہ قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے... پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بین بالمعنی الاخص ہی ہوگا... چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا... بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشارالیه کو اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے... ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں... پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا... ہاں باعتبار وجود کے اس صفت مفعول کو بھی کہ بشرط لحاظ تقييد و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے... گو حقیقت میں صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں، جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں اتصاف عرض کہتے ہیں... مثلاً اس سے پہلے اس کا یہ نام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے... باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن نہیں اعمی بوجہ اختلاف مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے

اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اعمیٰ کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلطہ ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفعل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے، اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے... پر مردان حق شناس ایک کے جن میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے... ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے... بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جس کے تحقق میں فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو...

سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے لہٰذا ہم کے ساتھ خارج میں موجود ہے... ہاں سبیل ادراک میں فرق ہی یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ زمین میں ہے ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے... مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لیے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی...

بالجملہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے... رہی یہ بات کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ

موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت و اعانت ظاہر ہے... سو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعروض ہوتی ہے... بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں... پر ہر ایک کے لیے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں، ایک متصف بالذات ہو، ایک متصف بالعروض ورنہ کون کہہ دے گا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی، سرخی، نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اُس کو لاحق ہو سکتا... ہاں اجزاء نیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہتے تو بظاہر بجا ہے... گو بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں... یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے... رہے اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے، ہاں لزوم موجودات ذہنیہ میں سے ہے... علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے، قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں... ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں... یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا... رہا یہ خلیجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی... پھر ہر بالعرض کے لیے کوئی بالذات چاہیے، سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے دست و مفتاح و قلم کے لیے واسطہ فی العروض ہے... سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لیے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں... اس صورت میں جواب وہی سب ہی کے ذمہ ہے...

مگر بایں ہمہ بندہ ہچمدان ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات و بالعرض شیون وجودیات اور اقسام کائنات میں سے ہیں... عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جوامر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے... پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک امر عدمی ہے... دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے بلکہ دھوپ بہ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی... معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے... تعاقب لیل و نہار و توار و نور و ظلمت سے اگر عروض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے، کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا... ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لا جرم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیہ عدم ہی مقید ہوگا ورنہ تقیید الشیء بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے... سو عدم سے اگر مقید نہ ہوگا تو پھر وجود کے لیے وجود ہی مابہ التقید ہوگا... مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہوگا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشیء بضدہ لازم آئے گا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا اور میں جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں... سطوح و خطوط و نقاط جن کے لیے حلول طریانی تجویز کیا ہے... غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے... یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں... بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے، یعنی عدم محیط وجود ہے... سو اس کا ماحصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجود ہی ہے عدم نہیں جو عدمی کہئے... بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطۃ عدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ

وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھتے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے... پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سوادار کے اور کہیں نہیں...

سو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود... جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمكان المعین اور تقیید المكان بالوجود المعین یعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدی تو لا جرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ ممکنہ متعدد باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لا جرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے... سو اس کو مجرد عدم اور کا ہے سے تعبیر کیجئے...

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے... گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لیے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہئے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالنے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لیے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھتے تو اس کا عدی ہونا ظاہر ہے اور تو ارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں... اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے... سو ما بین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا... مجموعہ امرین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا...

علاوہ بریں حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو ارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو تو ارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا... ورنہ تقابل الٰہی بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا... سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے... بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی ہے... انقسام بالعرض وبالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے... چنانچہ قابل ابعاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے متصور نہیں... ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے... اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں...

باجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا... موصوف کے لیے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض، اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تا کہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے تقسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا... ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا... سو اسی نظر سے کہ لزوم کے لیے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے... ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اغنی ماہیت کے لیے جو لازم ماہیت کے لیے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیے دوسرے وہ امور جو

وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعمیٰ لازم ماہیت کو پہنچا دیں، خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس سمجھد ان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو اُمید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں... پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل اعمیٰ موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق...

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقاء ملک و نکاح و سلامت جسد نبوی سے بقاء حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک اعمیٰ قوت استیلاء و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و درود یوار و اشجار مثلاً ہوں گے... غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی...

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم رستخیز قلم احقر بھی جواب بھی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے... اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضاء جسمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہئے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہو گا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں... اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لا حاصل سے کیا حاصل، یہ بات مسلم چھوڑ بدیہی سہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کے لیے لازم ذات ہے... بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات

ملزوم اس کو مقتضی ہو... عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العرض، اگر واسطہ فی العرض ہے تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کار گزار و خدمت کار واسطہ فی العرض ہوتی ہیں... اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ فی العرض پہلے ہوگا... چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی...

اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے... بالبدلتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب اعنی جسم مخصوص کروی... اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاص کرا اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہتے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہتے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم بالملزوم لازم ہے...

سوا ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے ہیں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے ہیں...

لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بنظر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے: ”کما ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد کذلک لا یصدر الواحد الا عن الواحد والعقل تکفیه الاشارة“ باقی رہے لوازم وجود

خارجی وہ بے شک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہوگا کیونکہ قوت تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے مدارج بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیہ اموال اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے... یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت و مملوکیہ مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیہ مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے... غرض بہر طور امور مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے...

باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے... اس وضاحت اور عدم وضاحت کا ماحصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر ہے اطلاع لوازم پر نہیں سوا اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت

میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم و لازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے کہ نظریات اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں دخیل ہو...

غرض یہاں اُغنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں اُغنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لوازم کو صفت بینیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم بین کہلانے لگتا ہے اور ظہور لوازم باوجود یہ کہ مکتسب عن الغیر نہیں، پھر بھی لوازم کو صفت بینیت ہاتھ نہیں آتی... الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بنسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا... ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال اتی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے کہ وضع تالی نتیج وضع مقدم نہیں ہوتی...

دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس کو تسلیم نہیں کرتے... مع ہذا عدم توریث انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دیلجہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث ”لانورث“ اور حکم حدیث ”لانورث“ تھی... پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا...

تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا... اگر لحدہ دولحہ بلکہ پھر دوپہر کے لیے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور القطار کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نمایاں نہ ہوگا... لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ مافی الباب اوروں

سے پہلے حیات حاصل ہوئی... سو اس میں کیا قباحت ہے... آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے... خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے، ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے اُہمات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے... حیات نبوی کا ثمرہ نہیں سمجھا بھی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے... اگر علت ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی، مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح اُمتوں کو حرام ہوتا...

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے... باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں... علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا... دوسرے جناب باری عز اسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: ”انک میت وانہم میتون“ جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں... پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں... اُدھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو... متواتر قرناً بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو سکتا ہے... ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے...

اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی، اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہداء سمجھا جائے گا... مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد و کد سے یہ ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر ستر ہے اس میں القطار یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا... چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہداء اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے...

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لیے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں... ملاحظہ فرمائیے گا...

اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اتنی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی اتنی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لیے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے، اس صورت میں وضع تالی منج وضع مقدم ہو کہ نہ ہو ہماری بلائے ہمیں افادہ یقین کافی ہے، سو وہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے...

دوسرے یہ کہ استدلال اتنی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم فہمی ہے لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا... پھر وضع تالی منج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی ورنہ ہزار ہا یقین جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو یقین ہے یقینی نہ رہیں گے... دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ توریت و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت

یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کے برابر ہے... چنانچہ آیت ”يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ“ اس کی گواہ ہے... یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی...

علیٰ ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مؤمن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جاننا جو بوسیہ آثار اعمیٰ معاملات حاصل ہوتا ہے... یہ سب علوم رائیگاں جائیں گے اور یہ احکام ”لا تمتد ولا تحصی“ جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے، ایسا یقین نہ سہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لیے بکار ہے تو مؤمن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانش مندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرت نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لیے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو... فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو سکے... اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ امور مثلاً مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں، حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو، گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں... چہ جائیکہ بوسیہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے...

الغرض استدلال اتنی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں

ہوسکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منج وضع مقدم ہوگی...

سو استدلالات مذکورہ نسب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا موثر پر استدلال ہے تو اس کے لیے ملزوم یا موثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و موثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و موثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا... یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں... ساحروں اور کاہنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد و خیر خواہی خلافت جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے... دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کہانت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اضداد البتہ ہوتے ہیں... دوسرے ساحر و کاہن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمییز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد تکالیف خداوندی ہو سکیں، ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ بعید نہیں...

باقی رہی یہ بات کہ امور مثلاً مذکورہ کے لیے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگئی... سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے... چنانچہ سلامت جسد کے لیے گھی، تیل، شہد وغیرہ اشیاء حافظہ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لیے حیات منقطع ہو کر پھر حیات

کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لیے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کے لیے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توزیث اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا... نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں... شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لیے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں... سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے... اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی...

علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی، حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی، سونا پاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے... اجساد انبیاء جن کے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے، ہاں حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اُس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مؤمنین اور مؤمنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم ادھر جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سوا اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں، خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء

علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسدِ مُردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہئے مُردہ کہئے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں... چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے، پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے...

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی، یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب و حرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت و خاصیت و غیر طبیعت و غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہوگا،

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے... چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہوتا تو خود ظاہر ہے... اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھا لیتی باعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت ”يَا نَادُ كُنُونِي بِرُذَا وَّ سَلَامًا“ سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں... صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں... بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لیے بھی احکام ہیں... منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی، یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے... مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں، دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا احتیاج اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ کے لیے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے عوارض مفارقہ میں سے ہیں... بزم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے...

دوسرے حواس و اعضاء جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کر اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لیے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے... یہ حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے...

الغرض اہل عقل قاصر جن کو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوالعقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور و زہور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں... نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو

بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں... کدو وغیرہ کی تیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قرب و جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے لکڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سراں کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سرکی اور چیز میں لیکن اونچا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ تیل اس پر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رُک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا... شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی... ایسے مواقع نادرہ کو جو گاہ و بے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہوا امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے... اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے...

الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے، اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے... نباتات و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہے... غایت مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت ادا مروا تو اہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یا خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طبائع کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت...

اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب و حرمت اعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے... وجہ ارتقاع کی یہ ہے کہ معنی حقیقی وجوب و حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ

بن سکیں... سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے...

الغرض حرمت مذکور بحکم ایمان حقیقی ہے اور جہی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جشہ ہائے ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے... بدرجہ اولیٰ حرام ہوتے... علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں، اس صورت میں ہونہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح من جملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ حرمت اس پر متفرع ہو... باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از منہ طویلہ صحیح و سالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس کنگر وڑ کی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا...

چنانچہ حدیثیں صحیح اُس پر دال ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں، یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لیے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو... جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے، بیل، کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیران کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باند روضہ ایذا زنبور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لیے بھی وجوہ کثیر ہوں، ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگر وڑ کی ہڈی کے نہ

کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو... علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے...

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعمیٰ حرمت ازواج اور عدم توریت اموال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہوں گے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی... بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ القطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں...

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب حافظ قوی اگر موجب سلامت جسد ہیں تو قطع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی، تیل، شہد، سرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تصحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی نیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں... نیت نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور القطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لیے مر کر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکا رکھئے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے، یعنی جیسے قبل ذبح بے کیے اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی، ایسے ہی در صورت القطاع حیات

حالت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں...

غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بر حیات متصور نہیں اور جب اس مسبب کے لیے فقط ایک ہی سبب ہوا جس کو حیات کہتے ہیں تو اس مسبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لیے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لیے بجز حیات اور کوئی سبب نہیں رہا... حیران کن میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے... اگر سلامت اجساد بطور مذکور کے لیے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لیے بھی سوا آفتاب کے اور سبب ممکن ہے... مگر یہ امکان جیسا یہاں قاذح یقین نہیں، وہاں بھی نہ ہوگا... اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو وہی کہا جاتا ہے، یہاں بھی یہ تردد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد وہی کہلائے گا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختفاء سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جس کی وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعویٰ میں قاذح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لیے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا... ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے... اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں... استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو، پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں...

سوا اس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں... اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں... ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لیے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں... اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا...

رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت کا حیات کے ساتھ اختصاص، سوا اس میں سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام اُمت کے لیے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو، سوا ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہیں کیونکہ اول تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع ”حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمُ الْخ“ الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو، ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جس پر لفظ ”وَالْمَحْصَنَاتُ“ دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے جیسا نور بقدر معلوم کے لیے سوا آفتاب کے اور شئی کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کے لیے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لیے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی... علاوہ بریں جملہ ”وَاجِلٌ لَّکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب

مذکورہ کے حرمت کے لیے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں، اس صورت میں حرمت عامہ کے لیے سوا زندگی زواج اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا...

باقی رہا اختصاص عدم تو ریٹ سواں کا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث ”لا نورث“ میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے... یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں، اگر بہ مجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا، مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی، لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جاتا... گو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے:

”لا نورث“ فرمایا ہے... ”لا یورثنا احد“ نہیں فرمایا... اگر ”لا یورثنا احد“ رماتے تو بے شک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہیں اور ”لا نورث“ میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں موروثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور موروثیت کے صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں... صاحب مال اگر زندہ ہے گولب مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں...

غرض اس کی جانب صفت موروثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی

نہیں... چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی موروثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے... اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا... ہاں موروثیت و معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے... البتہ وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے...

رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت وراثت اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و موروثیت مرادف نہ ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو موروثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتہً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے... غرض ”لا نورث“ میں مصدر مجہول یعنی بنی للمفعول بمعنی ”من وقع علیہ الفعل“ کی نفی نہیں مصدر بنی للمفعول بمعنی ”من یقتضی وقوع الفعل علیہ“ کی نفی ہے کیونکہ مصدر بنی للمفعول بمعنی ”ما وقع علیہ الفعل“ کا عدم مصدر بنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے... جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے... اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب دو بالا ہو جاتا... یعنی ”لا یرثنا احد“ فرماتے...

علاوہ بریں جملہ ”ما تر کناہ صدقہ“ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ موروثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو... چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا...

الغرض ”لا نورث“ فرمانا اور ”لا یورثنا احد“ نہ فرمانا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ بھی فرق ہے جو معروض ہوا...

اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل اُمت ان کی موت میں زوال حیات نہیں... چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا...

علاوہ بریں ”ما ترکناہ صدقہ“ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی مصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا... پر ان کا مصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ”ما ترکناہ“ وہ زمانہ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت حقیق ہوا تو لا جرم وقت ترک جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی سائر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہ ہوگی... چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی...

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ”ما ترکناہ صدقہ“ اور ”لا نورث“ میں علاقہ علیہ و معلولیت و اصلیت و فرعیت ہے... ظاہر میں تو ”ما ترکناہ صدقہ“ حکم سابق کے لیے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ ”لا نورث“ جو بحکم تقریر گزشتہ نفی موت ہے اصل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہے... ادھر بوجہ عروض موت ظاہری چلہ کشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال میں تصرف سے معذور اس لیے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں...

غرض مضمون ”لا نورث“ باعث بیان ”ما ترکناہ صدقہ“ اور ”ما ترکناہ صدقہ“ اپنے صحت میں مضمون ”لا نورث“ کا محتاج اور یہ دونوں جملے ایک دوسرے

کے مؤید و صحیح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدیق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں... بحر حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی...

سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء و اجداد انبیاء نہ ہوں وارث ہوئے ہوں اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ ”لا نورث“ پر اکتفا کیا ہے اور ”لا نورث“ جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ ”لا نورث“ بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اولاً بدلا ہے لیما ہے تو دنیا بھی ہے اور دنیا نہیں تو لینا بھی نہیں...

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور مٹلاش مذکورہ خواص حیات میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نا درست ہو اور جب استدلال صحیح ہو تو اس کی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال اتنی ہے یا اتنی علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے... یہ کیوں کر درست ہوگا... اب تسہیل فہم اور تقلیل وحشت ناظرین کے لیے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے...

وہ یہ ہے کہ بوجہ اتنی ہونے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال ”انّی“ میں وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے... اول تو یہ کہ عدم امتناع بوجہ احتمال عموم تالی ہے... سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور مٹلاش کے لیے اور کوئی سبب ہی نہیں، ہونہ ہو حیات ہی ہوگی... اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے...

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر امور مٹلاش میں سے حیات ہی کے

ساتھ مخصوص ہے... یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو... اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے، ناظرین اور اراق منتظر ہوں گے...

جناب من! عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم اوّل تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے... شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے... ایک دلیل اگر بطور مناظرہ نا تمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے... بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنئے...

توریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگا کہتے ہیں... سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اوّل کا نزاع ہے تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا... چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت و ضعف باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے... اگر راوی اچھے سچے حافظ، ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی... اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت ”لا نورث ما ترکناہ صلقۃ“ بہ ہمہ صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی...

اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ شیعوں کے نزدیک برے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل؟ اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادرہ علی المطلب ہے اور اگر غصب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب شیعہ مطولہ مثل ازالۃ الخفاء و تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا... پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا... یہاں اس رد و کد کی گنجائش نہیں... پر اس قدر معروض ہے کہ غصب کے لیے دو باتیں ضروری ہیں ایک منصوب منہ دوسرے قہر غاصب، سو یہ دونوں مفقود اوّل کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل استخلاف ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس بھروسہ پر زور و زور کچھ نہ تھا... باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام ہے... چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کام نہ عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے...

اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعیم شیعہ مخالفت قرآن ہے... سو اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو گیا... اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا کہ اس روایت اور آیات قرآنی میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم مؤید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی سہی مگر بزعیم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضمر ہے، کلام اللہ جواب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے... ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا... سونا ظہرین اور اوراق ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت ”يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِئَ اَوْلَادِكُمْ“ اور آیت ”وَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا“ اور آیت ”وَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ“ سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے، دواخیر کی آیتوں سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے... رہی آیت اول وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امتیوں کو دونوں کو عام ہے... اس لیے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے... پھر عموم ”لانورث“ کہاں رہا... سو دواخیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ

”نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا“ سے میراث کا ثبوت ہو سکے اور ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ“ ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اول تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مُردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ“ اور حدیث ”لا نورث“ میں کیا مخالف رہا اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریت کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے، ہم امور غلطیہ میں سے فقط اُن دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں... ان میں سے ہر ایک حیات پر دلالت کرنے میں کافی وافی ہے... جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے... پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگئی تو عدم توریت کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہوگا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو، اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے، اول تو حیات قابل انکار نہیں... ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں، وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبانی کافی ہے... اس لیے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی... اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

”مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ“ سو ”مَا بَيْنَ يَدَيْهِ“ توریت و انجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ ہیں... بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق یک دیگر ٹھہرا... ادھر آیات تشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابق ہے... چونکہ ایک میں مضمون ہے، دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے... غرض ”مصدق لما بین یدیه“ ہونا دربارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے...

سو حدیث ”لا نورث“ بزعیم شیعہ جو بحکم ”المرء یقیس علی نفسه“ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق

اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مزعومی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام... پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی، ہاں جھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہوا کرتیں اور ضعیف روایتیں سچی ہوا ہی نہ کرتیں تو روایات ضعیفہ سے امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا... صحاح میں تو گنجائش تردد بھی تھی... ضعاف میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو خبر ضعیف سنتے اس کی نفیض کو یقینی سمجھا کرتے... بایں ہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت ”لا نورث“ اور آیات مشعرہ بقاء نکاح اور روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی...

علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

”وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ الْخ“ یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے، ایسی ہی یہ آیت ”إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا“ اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تبین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا... حروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی... بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہیے... اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں... مگر تاہم اتمام حجت کے لیے ایک مثال معروض ہے...

مثال

کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معرض ہے...

حکایت

حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں، آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں ”کچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ جو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخش... ہر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا... اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں... اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی... سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اس کی صحت منکشف ہوئی... اسی طرح حدیث ”لا نورث“ کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے... مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا، یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے اس لیے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں...

مثال

فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور ممانعت نکاح ازواج مطہرات تو حدیث ”لانورث“ کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی...

غرض ذکر حدیث ”لانورث“ جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہے، مخالف و منکر کے لیے بھی بوجہ تائید مذکور کسی قدر جانگزا ہے... علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ سہی اور ایسی روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض، پھر بایں ہمہ دربارہ اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تو وہ روایت جس کا ماخذ اصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے چیتے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے تسکین خاطر حزن مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے، موانع خارجی کے باعث آنے نہ پائے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جب ہی متصور ہے کہ آپ زندہ ہوں... مجبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے، آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی، عبداللہ بن مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیداریوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے، دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی...

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے... چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے... پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گزشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے... ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں... چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں... جیسے بہت سے احاد مل کر متواتر بن جاتے ہیں... یہاں تو فقط ضعاف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں رہی، آیتیں سوائیک تو ان میں سے یہ آیت ہے:

”وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ
وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا“

کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص نہیں، آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے اُمتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکر ہو آپ کا وجود تربیت تمام اُمت کے لیے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے اُمتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرنا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ، یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ کے دونوں جملے جدا جدا آپ کی حیات پر اسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لا ریب داخل زمرہ گمراہان ہو چکا، اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں...

غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہیات کو مقدم سمجھتے ہیں، وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے، وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پر مؤمنان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے... خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کروں گا...

اس لیے تقریر خدشہ چہارم اوّل معروض ہے...

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے اُمہات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے... یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے... اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی... مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح اُمّتیوں کو حرام ہوتا...

الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لیے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے... حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے اُمہات ہونے پر متفرع ہے تو اُمہات ہونا ازواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے بلکہ حسب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں... اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقاء و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات ہے... کاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی... مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے... ادھر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے، اوروں کو چھوڑ کر عنان عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا کچھ ازواج مطہرات کا اُمہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکاک نہیں... سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے اُمہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے اُمہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھتا ہے... غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائے گی...

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی

جانتے ہوں گے کہ ازواج مطہرات کا اُمہات المؤمنین والمؤمنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے... اس صورت میں لا جرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے... سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے نطفہ سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبدلہستہ باطل ہے... ہونہ ہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں... مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور بنوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہے پر بایں طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے...

غرض ایک نوع کا الشقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے... فقط تو وسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و بنوت میں دخل نہیں، والد کی کیفیت وساطت اور والد کی کیفیت تو وسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں... ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو بنی آدم اور سوا ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت نرالی ہی ہے... مگر انتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا...

غرض حقیقت شامان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مذکور ہی ہے... کیفیت تو وسط کو اس میں کچھ دخل نہیں... یہی وجہ ہے کہ تمام اصول کو کتنے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء و اُمہات کہتے ہیں... غرض کیفیت تو وسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں... ہاں تو وسط کے ساتھ ایک نوع کا الشقاق وجود بھی چاہیے مگر تو وسط مع الشقاق سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے... چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو من وجہ موصل اور من

وجہ مُعد ہوتی ہے... مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی کے لیے مُعد اور نفس سیاہی کے حق میں موصل الی القرطاس ہے اور دوسری قسم موصل محض ہوتی ہے... جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط موصل ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے متفق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے...

سوان کی نسبت تو انتساب المتماثل معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منطبق ہوتے ہیں... سو دربارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے... کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے، واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام و سائنط پر موقوف ہے اور نیز بعض غرضیں اُس سے متعلق ہیں اس لیے اول و سائنط کے باب میں کچھ عرض و معروض ہے... واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں... ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض، واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جس کے عروض کے لیے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے... بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً وبالذات تو واسطہ کے لیے ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض ذو واسطہ اُغنی معروض کے لیے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفة معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے...

وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اُس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا جو یوں کہا جائے کہ واسطہ سے متفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہو گئی، پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا... اب ذو واسطہ اُغنی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے... ہاں جس ظاہر اور عقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم النفعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو... یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے...

غرض وہ صفت جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے... ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نحاۃ لازم نہیں ہوتی، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لیے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے...

اگر درود یواریا اشجار و زمین و کہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا... ہاں ایک قسم کا اتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو... بالجملہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے... باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے... پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطہ فی العروض کہئے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کر ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے...

بایں وجہ کہ ہر ما بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی مابالذات چاہیے وہ خود اوروں کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے، واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو، مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مندج فی جسم الشمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے... واسطہ فی العروض حقیقی کہئے تو زیبا ہے، واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں، اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں... جسم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں... ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا... اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں...

اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے، مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب، نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رد و کد کیجئے مگر اس قدر کہہ دینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوں گے... پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا... بہر حال واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی کہئے، حقیقی نہ کہئے جیسے آئینہ قلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجئے کہ ایک نیچ کا مقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا... سو بہ نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہے... چنانچہ بعد استماع تنقیح حقیقت واسطہ فی الثبوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی...

غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطہ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے... اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کہئے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہئے اور یہ بھی نہ سہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لیے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اس کے واسطہ سے منور ہے... غرض صفت تنویر اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مغارق ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

جب یہ بات خوب محقق ہوگئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق

میں بالذات، معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے... معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کہے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہے سواء موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں، آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں در نہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا... یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجود یہ تمام پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسطہ فیہا خالق سے اول وہی لیتا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطے سے پہنچتی ہے...

بایں ہمہ ایک وصف اغنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلاق کے لیے واسطہ عروض وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلاق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو، ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلاق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے... دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجود یکہ عارض و مستعار اور عطا کردہ پروردگار ہیں اسی کی طرف منسوب سمجھتے ہیں... کسی کا حاشہ وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں

عقل راز آشنا کہا کرے... سوا اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیے... سبحان اللہ دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے... مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلافت اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں... ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں... جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا...

رہا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو... اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تن تھا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے...

بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی... سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی... جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خوض کرنے سے معلوم ہوگا لیکن غفلت نہ ہوگا کہ کسی کلی کے حصہ واحد میں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے...

ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لیے واسطہ ہے... دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو یعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو... جیسے رنگریز کپڑے کے لیے واسطہ حصول رنگ کسبہ و نیل ہے... پر خود موصوف برنگ کسبہ و نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ کے

ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوف نہ ہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ نہ ہو، اُغنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لیے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہئے تو بجا ہے...

جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے... کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اوّل اُغنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو... منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنئے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات اُغنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض اُغنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے... پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ در صورت تباین ممکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چارنا چار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے...

علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے... جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لیے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجدید ارادہ ضرور ہے... محرکات جسمانی کو تجدید حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خودیاجت ہے...

غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں... بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لیے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے... تو اس کی

حرکت بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے... بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے... مگر ظاہر ہوگا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعمی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے... اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسی واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی...

جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن وزمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور متجددات اور قار الذات اور غیر قار الذات میں ماہ الامتياز فقط یہی ہے کہ متجددات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے... علی ہذا القیاس دو جسموں کو آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدداً معنی محدود ہونے کے لیے اور اس کے تشخیص اور تعین کے لیے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے... سو اجسام میں مسافت یہی چیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخیص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور بوجہ تبائن امکانہ حصص حرکات خود متبائن ہوں گے... اس صورت میں ایسا واسطہ جواز قسم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو، سوا حرکت کے متصور نہیں، اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے...

قطع نظر اس کے کہ الشفاق مذکور الصدر مفقود ہے، اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ از قسم حرکات ہے نہ ارواح مؤمنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منشق نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں...

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لیے ضرور ہے... جیسے رنگ ریز کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں نہ خواہ مخواہ وصول اس پر موقوف ہے کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کے لیے اس کی ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تن تھا کافی ہوتی ہے کسی کی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی... غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مفصلی ہوتی ہے... سو اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہونہ وجود معروض نہ خواہ مخواہ موصل ہو، پھر اس کی طرف تولد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں... ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہتے تو گواہان شقاق نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے... ہاں ارواح مؤمنین از قسم ایصال و مصدق وصول حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا...

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بشہادت ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ والد ارواح قرار دے سکتے ہیں... غرض وساطت نبوی وساطت ثبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہونہ ہو وساطت عروضی ہوگی... رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے... کون نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض و معروض سے لازم ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جس کے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد کس کا نام ہے کیونکہ الشقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے... ہاں کوئی جتنی لا امتی اس میں تکرار کرے تو کرے کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جواہر ہیں، جواہر میں عروض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد کہئے...

دوسرے مضمون تو وسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک وسط ہو جس کو واسطہ کہئے اور دو طرفیں... سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مؤمنین جن کو عارض کہہ لیجئے جیسے مقتضائے نبوت لازمہ ابوت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں... پھر تو وسط کے کیا معنی؟

اس لیے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھئے تو وسائط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لیے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے... علل و اسباب کی راہ سے اسی کا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بہ نظر غائر دیکھئے تو علت اور ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے... اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے... بمعنی عرض مقابل جو ہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جو ہر کون ہوگا... ہاں بالعرض کا اطلاق جو ہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جو ہر اگر جو ہر ہیں تو بالعرض ہیں...

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقتران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جو ہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے... اس صورت میں حمل جو ہر علی الم مشخصات حمل عرضی ہی ہوگا جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے...

رہا خدشہ تو وسط سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں تو وسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم تو وسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو

بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے... ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعمیٰ ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا عروض متحقق نہ ہوگا... غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے ہی لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس ہیچمدان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تماز امور مثلاً بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے پر نظر ظاہر بین کو بالائے طاق رکھئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے... مجھ کو نہ دیکھئے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً وبالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعمیٰ واسطہ فی العروض اور وقوع اعمیٰ فعل اور محل وقوع اعمیٰ منفعل سو ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے متممات میں سے ہے حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا، حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی ما بہ الفعل ضرور ہے اس لیے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے... چنانچہ مکرر سہ کر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہے... بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے... علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور شکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے:

مثال

شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تثلیث و تریج وغیرہ جو صحن خانوں کی دھوپوں میں نظر آتی ہے... صحن خانوں کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع

محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھئے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا... احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے، سوا اس کے کہ اس کے عوارض کو مثل سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و تری و گرمی و سردی ادراک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہے...

غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور کہیں منفعل کہا ہے... سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لیے ایک معروض ہوگا، ایک واسطہ فی العروض ہوگا... اس میں کوئی ہو جو ہر ہوا یا عرض روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر الٹی میرے منہ پر مارنی تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو یکے گوشت خوردندان سگ...

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چھین بابرو ہو تو بایں وجہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر ہیں... مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جو ہر ہی کیا ہوئے، عرض کہو جو ہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معافی سنج جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو مبنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جو ہر کہتے ہیں... اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں، پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے... بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل

وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عرض سے تعبیر کرتے ہیں... دوسرے جو ہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جو ہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جو ہر حقیقی نہیں کہہ سکتے... ہاں اس کی نسبت جو ہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کہتے بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جو ہر کو جو ہر بوجہ استغناء ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جو ہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصہ کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے... اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج پر دار و مدار جو ہریت و عرضیت ہوگا... امکان وغیرہ مفہومات مقرر نہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغناء تام بجز واجب جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں...

علاوہ بریں ذاتیات جو ہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور نہیں... بایں ہمہ پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں، انسان کی صنعت سے سریراگر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں جو درحقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے...

بجز اس کے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو محل وقوع کی حاجت نہیں... مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مل کر مغنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغناء مکنتب جو ہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے دربارہ قیام خدا کی طرف احتیاج

کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں اُنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں... سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو مقابل جو ہر تو پھر بھی رہیں...

سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے، بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی، لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ موڑیے...

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لیے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا... سو گو اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لیے ظرف تحقق ہے غایت مافی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سو اس کی حقیقت گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ میں ”أُمَّهَاتُهُمْ“ کی ضمیر ”مُؤْمِنِينَ“ کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن وانس کی پیدائش سے عبادت ہے... چنانچہ آیت ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مؤمنین کے لیے مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ ہو تو دو شاہد عدل موجود ہیں... ایک تو آیت:

☆..... قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

وَيَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

دوسری آیت: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ رَسُولٌ اللَّهُ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ

يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۝

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق اُنی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا... اس لیے ضرور ہوا کہ

انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت اعنی انقیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لیے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہوگا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مؤمن نہ ہوگا... اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر ”امہاتہم الی المؤمنین“ وہ ابوت نبوی جو جملہ ”وازاوجہ امہاتہم“ سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مؤمن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے...

رہی یہ بات کہ بہ نسبت اور اجزاء کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتداء سے جو بشہادت آیت ”قل ان کنتم تحبون اللہ“ اور آیت ”لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ“ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا، یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مؤمن ہے کیونکہ یہ اقتداء جو ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتداء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ہے...

چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے... مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتداء بغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے اُس جزو کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزو نہ ہو جس کا مقتضائے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزو جو مخالف جزو مذکور بطور مذکور ہو نہ ہوگا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لیے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزو چاہیے جو مخالف جزو مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت ”اولئک الذین ہداهم اللہ فبہداهم القتدہ“ کو ملائیے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت..

بھی روشن ہو جائے گی... اس صورت میں زلات انبیاء علیہم السلام از قسم گناہ جس کی حقیقت مقتضاء جزء مخالف ٹھہری، ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کا لانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع بنی آدم کو مختلف پایا، ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا، دربارہ عبادت یکساں اقتضاء ہے... نہ دربارہ گناہ و طلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی...

اگر بغرض اشباح مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہئے بیان کے لیے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا رہنما اتباع ہوا کرتے... سو یہ اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں... لاجرم طبائع مختلفہ باہم منظم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف ہیئات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدوں انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا... خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اوروں میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں... خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشاء عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان تو اردو محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذویہت کا تضاد اور پھر تو اردو محل واحد معلوم، اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں... تب تو بمعونیت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے...

بہر حال یوں کہئے یا بطور سابق بسہولت کہئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا... اس صورت میں وہ جزء فقط جس کی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں...

اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہے گا، ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرار داد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لیے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا انشاق چاہیے... پر یہ بات کہ وساطت مع الانشاق وساطت کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تامل ہے... والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاء ولد کے لیے بقاء والدین ضرور ہوتا... آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے... عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسطہ فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ...

یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے... اس صورت میں کیونکر کہا جائے کہ وساطت مع الانشاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے... اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں... حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر متفرع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اغنی وساطت مع الانشاق کو دیکھ کر متفرع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں انشاق الوجود عن الوجود انشاق الوجود عن

الموجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں... افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النص اگر حنفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھے تو سنئے کہ:

بناء تشکیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی... ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہئے سب حصص کو یکساں نسبت ہے... پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم ہے ہونہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النص ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں... قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے... سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النص ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا... معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملووم کامل اور متواطی ہوگا... طالب ذکی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شئی من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بناء بھی اسی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جن کو آیت ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو یوں ہے کہ دعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے، مجھ سے دست و گریبان ہونے کو تیار تو نہ ہوں گے...

بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ ”وَآزَوْا جُءَ اُمَّهَاتِهِمْ“ سے باقتضاء انص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے، اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشقاق الوجود عن الوجود نہیں... انشقاق الوجود عن الوجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا... چنانچہ ظاہر یہی ہے اور مقتضاء دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا...

علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا... ہم تو کہتے ہی ہیں خدائے تعالیٰ بھی ”حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا“ فرما چکا ہے... بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے... ہر ایک کے لیے ایک وجود متبائن قیوم ہے... سو ایسا انشقاق کہ متبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے متبائن امکانہ ولد متصور ہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے:

کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت، دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض، تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و فصل کو، تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے... باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے...

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں... بایں ہمہ اول عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو... لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن ممکنہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد ممکنہ ہے... لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون الشقاق خصوصاً بطور توسط اعنی منشق عنہ واسطۃ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے... صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں، بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو، کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ سہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں الشقاق کہتے تو یہ دشواری ہے کہ صورت الشقاق میں بعد الشقاق منشق، منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا، اس کا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے اور عام و خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں الشقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسی قدر کمی آجائے گی...

ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ توسط کی کوئی صورت ہی نہیں... چنانچہ مکرر سہ کر روشن ہو چکا اور الشقاق کو وجود بھی بوجہ اکمل ہے... چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے... مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صورت علیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجا ہے بوجہ عروض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہوگئی ہیں... سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا ہیت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے...

مگر یہ بحث ایک دریائے ناپیدا کنار اور اس کی ہر موج ہم وزن بحرِ خار ہے... ہم سے ہچکچاہٹ ان ایسے دریاؤں میں غلطان و پہچان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لیے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطانہ ہو... واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صور اربعہ میں سے صورت اول میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور الشفاق بھی ہو... بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضاء ابوت و نبوت مذکورہ ہے... بایں ہمہ تصادق ہوتا یہ بتاؤ نہ ہوتا اور پھر بتاؤ بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزاء لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں... بایں ہمہ کس کو جنس کہئے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی... ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتهی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لیجئے...

جواب: لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملووم مطلق ہوتا ہے... یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے... چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو تشکل اور تجدد حاصل ہوتا ہے... یاد ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے...

مثال

کرۂ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع اس پر صحیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت و ضعف و ترقیع و

تشکیث قابل اعنی معروض کی جانب سے ہے، آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مرلح ہے تو نور داخل بھی مرلح ہی ہوگا اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائے گا... غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارواح مؤمنین کا درجہ تمازتور روح نبوی کے تباؤن پر مابہ الامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع و مثلث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اس وجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجہ اطلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت مینوع ہے... جیسے نور مطلق کا حمل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں...

باقی رہیں صور ثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل مرتبہ امتیاز ضرور ہے... چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے... بالجملہ آیت ”وَ اَزْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مؤمنین کا وہ جزء جس کو مصداق مؤمن قرار دیا ہے اور جزء ایمانی کہیں تو بجا ہے... ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر ”اُمَّهَاتُمْ“ مؤمنین کی طرف راجع ہے... چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے...

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مؤمنین کی ارواح کو شامل ہے... سو بمقتضاء تقریر مسطور لا جرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے... ارواح کے حق میں عارض ہے، ارواح اس کے لیے معروض ہوں گی... غرض آپ کا توسط دربارہ وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہے... منجملہ وساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر انحصار کے لیے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے...

چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک

ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا، پر دوحصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں... ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا، اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا... جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو، جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے... لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں... اب سنئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے... چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصر اب بھی سہی...

عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات میں حرکت غیر قار الذات ہے... سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے... غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے... مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت متجدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا معد ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لیے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو یوں ہی ہوگا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے...

غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں... سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت بایں نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہوتیں تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہئے اور یوں کہئے کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتہاماف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا... دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لزوم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطہ کا

دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور ذو واسطہ کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگ ریز سے خود ظاہر ہے... رنگ ریز اور چیز ہے اور رنگ عارض رنگ ریز اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف عارض ہی ہو... پھر کیوں کر کہئے کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں... سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مؤمنین وہ جزء ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے...

سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے... پھر کیوں کر کہئے کہ اس کا حصول ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا... باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لیے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں...

غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی ما بالذات چاہیے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہئے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بینات ”قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ الْخ...“ اور آیت ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ الْخ“ اور آیت ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ“ ثابت ہو چکا ہے سب کا وجود ہو جائے گا... ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیوں کہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عروض پر ہے کامل فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں... چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں... غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور ما بالذات دونوں کا ایک ہو تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے...

رہی یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض مسبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے... سو اوصاف قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شئی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں... غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم وتأخر کی گنجائش نہیں... ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت در حقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے...

یا یوں کہئے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے... اس کو اگر ماہیہ الوقوع کہئے تو بجا ہے... موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے... سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لیے موصل ہو اور متمم ہو تو لا جرم کوئی بات اس میں بنسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو ماہیہ الوقوع کہئے...

سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہئے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے... اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی... علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے... ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا... اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا... سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و بنوت منعکس و معکوب ہو جائے گا ہونہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب

اتصاف عرضی ہوگا... مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جزء ایمانی واسطہ فی العروض کہئے... والحمد لله علی ذالک! اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ازواج مطہرات کا اُمہات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت فرع ہے... یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جزء ایمانی کے لیے واسطہ فی العروض ہے اور ارواح مؤمنین عارضی بمعنی مذکور اُغنی ارواح مؤمنین آپ کی روح اقدس کے آثار ہیں اور بایں وجہ آپ ابوالمؤمنین ہیں...

تو ہم جانتے ہیں کہ قدردان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ کی شرح کمالات سے شادمانی ہو، ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں... بالجملہ جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو، یہ تقریر کلام اللہ کے ”تبیانا لكل شیء“ اور معدن الحقائق ہونے کے لیے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لیے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لیے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا... ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لیے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے...

غرض یہ استدلال جو جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لیے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیہ سوء فہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی پھر اقتضاء النص اور دلالت التزامی ہی ہے... عبارت

النص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی، دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بدلات مطابقی دلالت کرے... پیشکش ناظرین اور اوراق ہے:

جملہ ”وَآزَوْا جُہُ اُمَّہَاتُہُمْ“ پہلے سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے ”اَلنَّبِیُّ اَوَّلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہُمْ“ جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت ان کی جانوں کے... اُنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے... اصل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے ”احب“ اور ”اولیٰ“ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقرابت کو احبیت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے...

علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہی اقرابت ہے... پر اقرابت کے لیے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے، ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے... اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و مزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا، سوا امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے... فہم ہو تو یہ بات حدیث ”الناس معادن کمعادن الذهب والفضة“ سے ظاہر ہے... بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے... قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے لیے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے...

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل اغنی اجزاء لطفہ پداری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے، بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے مقاربتہ سابقہ کے میسر آ جاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے... دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کنار پدر میں رہ کر جاں بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں... یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور کسی وجہ سے نہیں... غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے دُؤں دُؤں محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے... یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے... ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں... اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں... علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا...

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے... چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں...

بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان ”نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ ہے... ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں، یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے

سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی... ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں... یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے... محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گنواتے... ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ یہ دھمکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں، میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے، ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالجملہ یہ تخویف بے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لٹاؤ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مؤمنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو مقید بوصف کفر ہے... بحکم مفہوم مخالف مؤمنوں کے حق میں بشارت ہے... مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو...

سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محبت ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا، اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی، اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی اُمید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں... بالجملہ یہ تخویف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو مخوف اور مبشر کی تذلیل کا سامان ہے... سو خداوند اکرم کجا، اور سامان تذلیل کجا...

غرض آیات ربانی کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر دل میں لگتی ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو سہی سو اس قرب بے چون کے جس پر اسم شریف

قریب اور آیت ”نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ“ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال با کمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے کسی نہیں جو یوں ہی کہتے:

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں، تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال با کمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے آدی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں... مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے... کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے... کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا... مگر موافقت بایں معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو و طبعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے... بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں...

اول یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلی کی فرد ہوں... جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں...

دوم یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی، مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا... قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں... قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو، سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاعف اعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں... غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا

ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں مختلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں... لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے...

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو وصف استزاعی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور اس جزئی کلی کے برابر نہیں ہو سکتا... یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں... کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے ملب و شکم سے لولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا... جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھئے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے،

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کے لیے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لیے پہلے سے حاصل ہو... چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و بخل و حسن و خلق و ترش روی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں... سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و بد خلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں... آثار غضب و حلم و جود و بخل و حسن خلق و غیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق و غیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اور اق گزشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے...

اس صورت میں اشتراک وصف بالقوت از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور یہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے... چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور بھائی حقیقی نہ سہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں، ایک دوسرے کو جو بوجہ تخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال و دولت و آب و نان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل مانتھل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل مانتھل ہیں یا آلہ تبدیل یا مانع تحلیل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل و تحلیل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لیے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منسلکات اور متعلقات سے محبت ہے...

چہ جائیکہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے... ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ

قائم نہیں، ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں... ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے... سو جب اس کے بدن کے منتسبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزا بدن کس قدر محبوب ہوں گے... آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے... یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضائر ہے اور مسکمی بعلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دُبلایا موتا ہو گیا یا قلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے... علیٰ ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں... غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے... گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے... جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں...

رہا یہ شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیوں رکبے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں، سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ سہی، ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے... مگر بایں نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں... اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے، پانی سے نہیں چلتا...

سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو... سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہوگا تو یہی ہوگا

کہ روغن میں اور نار میں تو توافق اور پانی اور آگ میں تخالف ہو... وجہ توافق کی کچھ ہی سہی صورت ہو ہوئی ہو جزء لا متجزی ہو کچھ اور ہو... پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجملہ ہرچہ با د اباد اتحاد آثار کے لیے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے...

جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنئے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے نہ ہوگی... ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافق ہوگی اگلی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباین و تخالف ہوگا اس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے... جناب سرور کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں: ”الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف“

جملہ ”الارواح جنود مجنّدة“ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا کچھ اور غرض حدیث ”الناس معادن كمعادن الذهب والفضة“ اور حدیث ”الارواح جنود مجنّدة“ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے... ہاں فروع متفرعہ جدا جدا ہیں لیکن جب بناء محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہوگا اسی قدر محبت بھی ہوگی... سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیتے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے، ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اگلی

ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں... اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے... مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے ”اولیٰ من انفسہم“ کی تفسیر میں ”احب من انفسہم“ کہا ہے اس کا یہ کہنا ”اقرب من انفسہم“ کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لیے تو کوئی وجہ چاہیے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقراء سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں متحد المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لیے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے... غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے... اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے... پر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے...

مگر ناظرین اور اوراق گزشتہ کو اس میں تامل نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا... محسن محبوب نہ ہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے... سو محبت میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محبت میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لیے کوئی معیار اور پیمانہ

چاہیے... جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لیے اعضاء چند مقرر ہیں... مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لیے معیار اور نمونہ ہے... اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فہماور نہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں ندارد ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے... ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیے...

سواگر محبت میں نقصان ہے تو یوں کہئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا... فرق شدت و ضعف متصور ہے، سو اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہیے... سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور بہم ہو جاتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو... سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا...

علاوہ بریں در صورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی سہی، حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی... بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں... چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے...

علاوہ بریں مادر زاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کی تمنا کا ہونا اور صحیح سالموں کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے... اگر محبت نہ ہوتی تو

یہ تمنا اور یہ تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے... اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا... سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کسی غیر کی محبت نہ سمجھئے، جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے...

گزارش

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوئی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم کے لیے، بنی آدم پر لباس فاخرو زیبا اور مرکب تیز و خوش نما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جوبار و غیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے:

کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے... مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے... اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں... سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوش نما یا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے... اعلیٰ کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو... آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھئے اور اگر احسانی کہئے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو... تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں... ہاں اس وہم کے دفع کے لیے کہ بناء محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا

اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے...

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغناء خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بناء سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے... اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو...

اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگر کھے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگر کھے کے اندر جس قدر خلو ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قبح ہیں... اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق جو ملزوم حاجت ہے... اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی... اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے... خوب سمجھ میں آگئی ہوگی...

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے، اول ایک مقدمہ معروض ہے...

مقدمہ

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الٰہی بنفہ تو محال ہے... ہونہ ہو غیر سے ہو، سو سو موجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے تخصیص کی اُمید رکھئے لیکن وجود خاص اور وجود مفید جن

کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقیید متصور نہیں اور تقیید اور اختصاص کو تنہا ہی لازم ہے... ورنہ ”لاتناہی بجمع الوجوہ“ ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب تنہا ہی ہوئی تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے... مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطوح خاصہ اعمیٰ مثلث و مربع و خمس و غیرہ دائرہ و بیضوی و منحرف و قطاع و غیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد لحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم پر تنہا ہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے...

غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھوئیے اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے:

کہ وجود تنہا ہی کو احاطہ عدم لازم ہے اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطہ عدم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لیے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا... جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے لیے تحقق نہیں جو یوں کہئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے... بہر حال وجود مطلق ختمی علی عدم نہیں...

ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا... سو وہ پارہ ہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں دربارہ تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوئے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم

کردہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا...

دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے... غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہمہ وجوہ عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ کہو واجب کہو... مع ہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہتہ مشہود ہے سب غلط ہو اور جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے... غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے... تکثر بے تقید ممکن نہیں لا جرم مقید ہوں گے لیکن تقید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن یکموج الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ یکموج الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے اور جب وجودات ممکنہ یکموج الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہوئے تو ممکن میں یکموج الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لا جرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا... اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں:

اول تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اعمیٰ منتہی علی

العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو...

دوسرے یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اعمیٰ منتہی علی عدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی

مثال سے واضح ہے کہ نقطہ و خط و سطح حدود و فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے... سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے... بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہے... جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہاء اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی... اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے... بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود و فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود و فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا... ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود و فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق و سباق میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے... اب سنئے:

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نور یکم جمع حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہو تو نہ ہوں... کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے...

باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک... سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ اتصاف الہی بالعدم لازم آئے گا اور وجود معرض عدم ہوگا اور جب قابل عروض عدم نہ ہو تو بایں

وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لیے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا... رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہئے تب بھی خرابی کہ در صورت وجود ممکن اتصاف الشئی بالعدم لازم آئے گا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقران اور قبل تقیید یکے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوئی ہیں...

غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اُس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہئے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے...

مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے، ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں... آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے... ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے...

اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہوگا جیسے فرض کیجئے سطوح اقران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہئے اقران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقران اس کے عدم کے ساتھ ہے... آخر دوسرے

جسم پر ”لولا هذا الجسم“ صادق آتا ہے... بہر حال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں... پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں... علیٰ ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے، ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیتے ہیں...

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تھا عوارض ہیں اور وہ جو ہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغناء جو وجود کو بالبدلتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہی بات مطلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون سی رہے گی...

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں ”العالم عوارض

مجتمعة فی معروض واحد“

غرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہوں... پھر عرض ہیں، ہاں بایں ہمہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہئے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی... یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ اُلٹے پھرئے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے... یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ الطہاق ہے اعمیٰ جیسے شکل مثلثی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعمیٰ طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اعمیٰ طرف باطن پر وہ

شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے...

اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے... اگرچہ الطبیاق مذکورہ... مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے... بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لیے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے... اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے... سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیام اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے... اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیام اور معروض سمجھا جاتا ہے... چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں:

”سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ“
لفظ ”فِي الْأَفَاقِ“ اور ”فِي أَنْفُسِهِمْ“ کو غور سے دیکھئے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے... داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے...

یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا... ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آ جاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محبت کی جانب عدم ہے...

زندہ معشوق است و عاشق مردہ جملہ معشوق است و عاشق پردہ
شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہئے ایک امور اعتبار یہ ہیں اور وجود داخل یا خارجی ہر چندان کے لیے قیام ہے لیکن

پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جوف حقائق ممکنہ اگر ہر ہے تو عدم سے ہر ہے... اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکنہ ہوگا... مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیا کل مذکورہ ہے اور ہیا کل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بمقدار جوف حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن الطباع باطن ہیا کل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے...

ایک اور بات سنئے: صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے... ایک بطور انقسام، دوسرا بطور الطباع، قسم اول وجود اور انقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیا کل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے... آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو، اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا ہاں تو س رہ جاتی ہے... علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے...

البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا ہے... لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے... ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا... ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکور کو بھی آدابائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچانا اور یہ کہنا کہ یہ زید کی شکل ہے یا عمرو کی قابل اعتبار نہ رہے... بالجملہ اشکال اور ہیا کل کی وحدت زائل نہیں ہوتی... ہاں جیسے جزئیات کا الطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس الطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقاء وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیا کل مذکورہ اگر چہ کلیات ہی کے ہیا کل

کیوں نہ ہوں، ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے... مفہومات کلیہ میں ان کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں... ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں... چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے...

سو جب ماہ التمزیز بقدر مذکور جزئیات ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی... جزئیات آپ ہوگی، اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے اعنی جیسے خط مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علیٰ کثیرین ممکن نہیں... ہاں معروض خط مستدیر جو سطح داخل ہے... اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں... ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھئے... اول اعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں...

اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے بناتے چلے جاؤ... یہاں تک کہ مرکز تک لو بت پہنچ جائے... سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الیٰ کثیرین نہیں ہو سکتا... بالجملہ ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ

الی غیر انتہائیہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی نہیں... ہاں بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزیہ تجویز نہ کیے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیا کل جزئیہ پر موقوف نہیں... غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں... یا جزئیات پر موقوف ہیں...

غرض کلی طبعی داخل ہیا کل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیا کل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں... ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ ہی ہیا کل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے... ظاہر ان بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے... گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر اس کی بلا اس کے سر دھرے ایسے ہی ہیا کل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں... خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے...

وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لیے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آ جاتا ہے... طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا... جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود

داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شی واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہی کلین مبائن یک دیگر معلوم ہوتی تھیں... لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے...

اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ تشخص بمعنی ماہہ الشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے... بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعنی ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہوگی، بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انزع اپنی محبت ہے ایسے ہی صور ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں، وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا، اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دھرمی پر آئے اور ہیا کل کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جائے اور اس تکثر ظہور اور تکثر الطباع کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے...

بتاویلات تقسیم انقسامی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی... وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی... اتنا فرق ہوگا کہ در صورت اولی محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے، بے کھٹکے موجد ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑے گا... یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارود میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے، کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا... باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت و الطباق ہیا کل وغیرہ کی تحقیقات کجا سو اس کا یہ جواب ہے...

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ الطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیم وجود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں... بلکہ موجودات مبادلہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے... ادھر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی... پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے...

سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی... اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لیے کوئی محبوب اصلی چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو... اس صورت میں یا اپنی محبت کہتے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محبت اور حقیقت محبوب اعمیٰ دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی اعمیٰ یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے یا اس میں جس کی حقیقت وہی تکرر الطباعی ہے باعث تکرر ہو گیا ہے اور یہ تکرر بوجہ اضافت ایسا ہو... جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محبت اور محبوب میں اتحاد معدن اعمیٰ قرابت معدنی ضرور ہے...

لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اعمیٰ ہیاکل عارضہ وجود ہیں، وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج ہیں... اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیاکل وجود اعمیٰ حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہتے، وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محبت و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں...

سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و

استغناء جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیا کل کے لیے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں... علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیا کل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالة تحقق وغیرہ لازم آئیں ہونہ ہو ہیا کل کا معدن اور ہیا کل ہوں...

اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا... لاتنا ہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہے گا تو صدق جزئیات کے لیے انقسام کی ضرورت پڑے گی... سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں بایں طور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے منقسم کا وجود بھی باقی رہے... غرض ہیا کل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو...

اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیا کل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیا کل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو الطباق ضروری ہے ورنہ اگر الطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی الطباق ہے... مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی... اس صورت میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا... وہ عین ذات شریکین اعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی... لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اُس میں مشترک ہو ورنہ کلیتہ الجزاء اور جزئیۃ الكل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سو اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے...

چنانچہ ظاہر ہے اس لیے بالضرور یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تعارض

اضافی... الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محبت ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تغایر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا... بالجملہ محبت جمالی میں محبت و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیکر ہوتے ہیں...

چنانچہ بانحاء متعدد و ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیاکل اور حدود و فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موڑ توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجود یکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے... علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے... اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیاکل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں... اس صورت میں ہیکل محبت اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے...

رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے... ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و مظہریت ہے... کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرہ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے... جملہ اعضاء معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر مورث جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا مظہر ہے... آنکھ قوت باصرہ کے لیے، کان قوت سامعہ کے لیے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ کوئی مذکورہ وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل میں نہیں ورنہ اس کے لیے بھی کوئی وجود چاہیے اس لیے کہ ہیاکل اعنی حدود و فاصلہ کے لیے کوئی مقسم محدود چاہیے... سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو... سو یہ دونوں صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں... بالجملہ وجود اقسام ہیاکل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں...

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں

ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی... قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تہید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا...

الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں... ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں... سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا، مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لا جرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اس لیے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے... مع ہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ ماورائے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں، کمال ہو یا جمال ہو کسی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی... چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے...

ان شاء اللہ اس تقریر سے ”خلق اللہ ادم علی صورۃ“ میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہو گیا ہوگا، اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے لکھا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لیے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے... شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے الطباق کے کیا معنی، کمالات کو تو یوں

بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں الطباق کی کوئی صورت نہیں...

اس لیے یہ سمجھنا عرض پرداز ہے کہ اول تو الطباق بین الجسمین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو... دیکھئے تو بے باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک الطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لا جرم ایک الطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں...

الغرض اس جگہ الطباق سے وہ الطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ الطباق سے الطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام الطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں، ادھر وجود مفہوم واحد ہے تو لا جرم اس کے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے... علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لیے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا... اس صورت میں اگر ہیاکل میں الطباق ہوگا تو اس الطباق کو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی... در صورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ الطباق ہے بلکہ جہاں الطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مرایا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھر بایں ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے... علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے...

شبه

رہا یہ شبه کہ مصداق روح و جسم وجود معرض ہیا کل ہے تو کیا سبب ہے کہ معرض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس ہیا کل عارضہ للوجود ہیں... تب بھی یہی خرابی کیونکہ الطباق اتحاد ہیا کل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے...

جواب شبه

سو اس شبه کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لیے ایک ہی شکل نہیں ہوتی بلکہ ہیا کل متعددہ متواردہ اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں جنس عالی سے لے کر نوع سافل تک مثلاً مجتمع نہیں اور یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیا کل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تماثر مشہود قطع نظر ہیا کل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں... اس لیے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیا کل متعددہ موجود ہوں، اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محسوس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں...

سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا... علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی... سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گواہی دے گا کہ ایک مربع ہے... مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہی شکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہی شکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا... سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے... اُنی ایک ہی شکل جس کے اعتبار سے الطباق متصور ہے... ہیا کل متباینہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع

ہوئے، روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے... مردمان ظاہر بین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں... اس لیے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر الطباق کے کیا معنی، یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں... اگر منطبقین کو فقط جدا لحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے...

اس تقریر کے بعد "خلق اللہ ادم علیٰ صورۃ" کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے... جب شبہ مرقومہ بالا مندرج ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے...

شبہ

وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جب الطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق... یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے... چنانچہ الطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیاکل منطبقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے... اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو... یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو... جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے... اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے...

جواب

کہ فرق ظاہر و باطن ہیاکل اور حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے، دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے

اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے... علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہے اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں، سو ایسے ہی بالکل ممکنہ کو سمجھئے... چنانچہ کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گزر چکا ہے...

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا... جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم میں معلوم ہے... بنفسہ یا شبہ ضرور ہے تو لا جرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل ہوگا... سو اگر ماہہ الادراک خود ذات مدرکہ اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لا جرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے... ہمارے تمہارے لیے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہیے... اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے؟ مع ہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے... سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں...

قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بنخ زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ باران کا اس پر ہوتا ہے... اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی جڑ ذات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں... سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں... بالجملہ موصوف بالعرض کے لیے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے... چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس

بات کا گواہ ہے تو لا جرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا... جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے، ایک نور جس کو دربارہ انکشاف علمی مبداء انکشاف کہئے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور موافق تحریر بالا بالضرور اس کی جز ذات عالم میں مرکوز ہوگی اور لا جرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا...

اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہتا چاہیے مگر ہاں ”لا مشاحۃ فی الاصطلاح“ چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصل بدرجہ اولیٰ مجاز ہوں گے... اس لیے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائے گی... بالجملة معلوم جس کا دخول مابہ الادراک والا انکشاف میں لا جرم مسلم ہے... ذات عالم میں بدرجہ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز ان شاء اللہ تسلیم کرائیں گے... سنئے:

عروض کے لیے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو... سو اگر مابہ الانکشاف ہیا کل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا مابہ الانکشاف داخل ہیا کل ہو یا خارج ہیا کل ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو... آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیا کل ظاہر ہے... باقی شکل اذل کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے... وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ میں وجود داخل ہیا کل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیا کل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو جوف کہئے خالی ہوتا ہے...

اسی وجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں... سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المستکین لازم آئے...

س صورت میں تو بالضرور وجود علمی اعمیٰ مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علمی اعمیٰ مبداء انکشاف میں ہیكل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق اعمیٰ علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے... باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جس پر وہ صفت انکشافی اعمیٰ مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اوّل سنئے:

کہ باء مفعول بہ ہے استعانت کے لیے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعمیٰ جس کو مفعول مطلق کہئے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے، مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیے... چنانچہ ظاہر ہے... ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب سے باء استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے...

بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو بایں وجہ کہ باطن ہیكل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے، دخول وجود ذہنی اعمیٰ مبداء انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیكل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں... ہاں یہ کہئے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں...

مثلاً موطن جواہر میں دو جوہر اور موطن محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے... نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سینکڑوں عوارض کا اجتماع جواہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے... بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے... سوا اگر علم بھی وجود کے لیے عرضی ہو اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ اکناہ اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے... یہ ہے کہ سلمنا علم عوارض وجود میں سے ہے، مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض... سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجوہ عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب با تصاف عرضی ہو جائے گا... پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس کے کہ در صورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہوگا...

چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو... لا ریب عالم و غیر عالم بمعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہوگا... سو اس صورت میں اگر اجتماع المثلین نہ ہوگا تو در صورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا... بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیا کل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لا جرم وجود علمی داخل ہیا کل ہوگا...

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتزاعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لیے کنہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے... علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لیے معروض

اول چاہیے... پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے... بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق خلوداخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں... نفس وجود و نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں...

چنانچہ ظاہر ہے ”والعقل تکفیه الاشارة“ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بداہتہ علم نفس اگر بہ نسبت علم بالکنہ ہے... چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا، اس طرف کر لیا... سو یہاں بوجہ اتحاد غیبیت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو... اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا... علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود، پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا... بایں ہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے... علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا... پھر علم النفس کے گہ و بیکاہ کے ہونے کا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا... انہیں کا کام ہے جو سر اور دُم میں تمیز نہیں کرتے...

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے... چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا... ہاں نفس ہیاکل کا علم بالکنہ

حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جس کی بحث اور مذکور ہو چکی...

خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کہ نہ ہیاکل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشباہہا کا دعویٰ کیا ہے... اگرچہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیکل واحد وقت قیام بالشیئین و ہیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الحار جی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود العلمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کوشی من حیث ہو اور علم کوشی من حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دوسرے کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الحار جی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں...

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیاکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے... سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر الطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے، دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے...

ہاں اگر مد رک صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہ ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محبت وحدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب

رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں... سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور اعمیٰ عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع اعمیٰ معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہونہ معلوم کی طرف سے، پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا... راس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو... پھر بایں وجہ کہ مخروط مذکور اس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالثخص ہے تو قاعدے سے لے کر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا جس کو دائرہ راس محیط ہے... اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے... وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے... اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا... سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط... چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے... جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے... اس طرف کے احکام اس طرف رجوع نہ کریں گے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل

سمجھا جائے... الغرض باوجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے... واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معرض صنو و کبر کمی نہیں... چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کر ہوں ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ اقدر ان کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں... چنانچہ ظاہر ہے ادھر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں... چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال راحت وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا... بہر حال دخول و الطباق اس صورت میں بھی متصور ہے...

جب یہ تقریر شاخ در شاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات وارودہ بحمد اللہ مندرج ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت الطباق ہے اور الطباق کو اتحاد و محبت بقدر الطباق لازم ہے جیسے تفاوت الطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے...

کہ نسب کی دو قسمیں ہی... قسم اول روحانی، قسم دوم جسمانی... نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی... ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی

ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی...

اس لیے کہ محبت احسانی کی بناء منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں... ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے، اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا الطباق ہے... چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوی معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ الطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے...

بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے... اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و اُمہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے... قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے... مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں... چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو... چنانچہ بالبدلتہ مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں، ہاں اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دلوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکور اوپر آچکا ہے... واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی، اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا... سو خارج کے میلان

کی طرف ہیا کل روحانیہ کی جانب اور ہیا کل روحانیہ کی گریز کی طرف اسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُمت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیے...

شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُمْ خَرِصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَّحِيمٌ" بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو اُمت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضاء انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیت "إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا" اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے...

باقی میلان ہیا کل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے... آیت "الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ" میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالا اتفاق الفعل التفضیل بمعنی مفعول ہے باقی رہا "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک و ملکہ محبت علت محبت ہے... چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا... سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں، علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لا جرم ہیا کل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا...

شبہ

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اصیبت کی کیا وجہ، دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا، سو اس کا جواب یہ ہے...

جواب

کہ اولیٰ کے صلہ میں اس آیت میں لفظ "مِنْ أَنْفُسِهِمْ" واقع ہے اور "مِنْ"

”انفسہم“ کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤنثین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو... اشیاء مباہنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں، تبائن کم سے کم بُعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال وانضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی اُمید نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں... چنانچہ تحقیقات گزشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال وانضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے...

چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباہنہ اور انفصال وہی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا... اس لیے ان سے بھی یہ اُمید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات و معروضات بایں طور اقرب الی الملازم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کا ہے کو بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم والمعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف اقتقار فی الوجود نہیں تھا تو اقتقار فی التخصص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ ”من انفسہم“ واقع ہے اور ”من انفسہم“ کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤنثین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو، اشیاء مباہنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز و مغایرت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحق والتعقل دونوں لازم ہیں... چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر و اثبات اقربیت واضح ہو جائے گا...

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مفارقت ہوں یا لوازم وجود ہوں اس لیے کہ اوصاف غرضیہ کو اپنے تحقق میں اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اوراق گزشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی الشخص نہیں تو احتیاج فی التحمل جو اس پر مفرغ ہے کا ہے کو ہوگی اس لیے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے... چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا...

الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں... پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے... دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا، دربارہ شخص اگر موصوفات بھی شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے...

اب دو احتمال باقی ہیں... اول تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من الذات لازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو...

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو... سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لیے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گزشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو... سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے اس لیے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آ جانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مقتر الیہ ہونا ضرور ہے... چہ جائیکہ الٹی مقتر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات

اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہونہ ہو دونوں مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقة سے وفا کی اُمید نہیں اور وفا کی اُمید بھی ہو تو کیوں کر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گودونوں کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو... مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو... سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لیے یہی احتمال رہا کہ لزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لیے یہ معروض ہے...

کہ لازم کا اپنے لزوم کی طرف افتقار تو مسلم ہے کہ لزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود لزوم تحقق لازم کے لیے کافی و دانی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور لزوم دُشوار ہوگا... بلکہ غور سے دیکھئے تو ممتنع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعہ کے مخبر ہے منشی نہیں بلکہ یوں کہئے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی... اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے لزوم سے لازم آئے گا، وجہ اس کی ظاہر ہے اور ہمیں سے استفسار مد نظر ہے تو سنئے:

افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے لزوم سے استغناء ہو اور اس کا انفکاک اپنے لزوم سے ممکن نہ ہو تو جہاں میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا... بالجملہ بناء کار لزوم افتقار پر ہے، استغناء ہو تو پھر لزوم کی کیا

حاجت ہے... اس لیے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے اقتدار کا تصور لازم ہو... ہاں اگر عقل مجرد مدرك مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و اقتدار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے اقتدار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو... ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی لزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور اقتدار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک اقتدار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جس کی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے... خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اصل مدرك وہی ہے ادھر اقتدار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے... اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی لزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے...

الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے...

الغرض لازم ذات کے تصور کو اس کے اقتدار کا تصور لازم ہے اور اقتدار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معوم کے ساتھ متعلق ہو جائے... سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام اقتدار ہے ایک امراضانی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف اعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم اقتدار کے تصور کو ملزوم و

لازم کا تصور لازم ہوگا... مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیے... شرح اس معما کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لا جرم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے...

سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لیے مصداق اور معنوں ہوں تو لا جرم ماتحت و مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا... بالجملہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہنا اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے... یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی... ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ نقطہ لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس باب میں ایک تحقیق معقول اجزاء گزشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار بے فائدہ نظر آئی... اس لیے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں... سنئے:

جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا... ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا "الشیئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ" اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے

ساتھ آئے گی اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و ملزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائے گا اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں...

القصد وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا... اس کے بعد وجود لازم کی اُمید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا، پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لیے علم کنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا... ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی... گو یہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے...

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو سچ ہے اور کیوں کر سچ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا، اس کا علم تو یہی علم کنہ ہے... ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکرر انقسامی اور تکرر الطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے...

شبہ اور اس کا جواب

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ پاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تعقل کے لیے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہے... اگر وہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو

یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب یہ ناچاری یہی کہنا پڑے گا کہ اقتدار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لیے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے... مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں، دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل ”غلام زید“ وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبدہستہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس... اس لیے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے...

بالجملہ اس شبہ کا جواب پاس خاطر احباب ضرور نظر آیا... گویا بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا... دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو، مطالب علمیہ کے اثبات کے لیے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بناء اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آ کر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کے لیے کافی ہے... غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں... بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد اذ حال مفہوم سلب سالبہ کلیہ ہا کرتا...

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے... ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بن جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے... ثانی اعمیٰ نسبت سلبیہ نہیں ہوتی... سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا

ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا... تقابل ایجاب و سلب نہ ہوگا اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت لکے گا جس سے دو قضیے موجبہ ایک محصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنیں گے... پھر یہ تقابل علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی... سلب نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصور یہ عدمیہ کے لیے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصور یہ وضع کر لیتے ہیں اسی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا... جیسے غمی عدم البصر کے لیے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لیے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا... سو منجملہ انہیں کے استغناء بھی ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار نہیں... البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لیے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لیے تجویز کیا گیا ہے...

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لیے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے... سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے لیے تعقل متسبب ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے... پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اُس کے بعد ہے...

الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہوا اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغناء منجملہ نسب ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے... الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت

عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی...

اعنی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ اعمی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا...

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاعف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں... علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضاعف نہیں... ہاں غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے... البتہ تقابل تضاعف ہے سو اس کا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے مگر نہ بایں طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو، اس لیے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اس کا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا... سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور ممتنع ہے... ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے... گو بایں وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں... بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا... اس کا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے...

بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب

مصدق بالقصہ ملحوظ ہوتے ہیں... اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں... ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں... علیٰ ہذا القیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا... ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضائف میں ہمیشہ دوام الاضافین متعکس و متلازم و متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے... شرح اس اجمال کی یہ ہے:

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اور اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے... اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور بناءً عکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنیہیت اضافت پر ہے... اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے... چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے... بالجملہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضائف میں چنانچہ لفظ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا...

لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف اقتدار ہوتا تو دوسری طرف استغناء ضرور ہوتا... چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں، تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا... سوا اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے اقتدار معلوم ہوتا ہے، لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ ہوتا تو یہ اسی کا تصور فہم ہے جس علت نے دونوں صدقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے... اسی نے اس کو اس کے ساتھ

نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشتمل نمونہ خردوارے معروض ہے:

مثال

جب خالق نے زمین و آسمان کو نیا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے چیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لا جرم اس کی طرف سے اُس پر اور اس کی طرف سے اِس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا...

اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں، ان ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں... سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء خروج خط موہوم اور اس کو منتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور اس کو منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے... اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے اسی کو تحت بنادیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے، آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے... اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنادیتا ہے اور اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و

سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے... باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا...

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر مبنی للمفعول ہیں اعمیٰ بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کیے گئے ہیں... جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں، نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مساحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ ہیچمدان بایں ہمہ دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہوگئی تو اہل بصیرت کے لیے یہ قاعدہ ہاتھ آ گیا کہ بین المتضائین بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے... ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے... پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعتمر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے... غرض بوجہ تعاقب مرتبہ مخبر عنہ جس کو ہم نے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتمر تعبیر کیا ہے... ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے... اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں، اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے...

مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضائف نہیں... ہاں ایک متضائین میں سے زید پر عارض ہے اس لیے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروض مفہوم تضائف ثانی اعمیٰ مولیٰ جو مقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب بے اس کے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو... اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیجئے...

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل منکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے... رہا مخاطب اس کے لیے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں... بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کنہ مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے... غرض یہ ہے کہ متضائقین کے لیے دو اعتبار ہوتے ہیں... ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے، دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے... تنقیح اس کی یہ ہے کہ غلام کے لیے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے، دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کرو عمر وہ ہے یا بکر ہے... سو اعتبار اول میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضائف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ما حصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جس کو وجہ اعتبار اول بھی بنالیں تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام مہدیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں... اگر ”جاء فی غلام زید“ کہتے ہیں تو حکم مجنی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے... اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو اس کے لیے وجہ ہے اور یاد ہوگا، ہم نے جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعویٰ کیا ہے، یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بینوں کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلیہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے... ”واللہ اعلم و علمہ اتم“

جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر سنبھالیں! مخدوم من! لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے... اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آ جاتا اور وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو... الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو...

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے... خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے... بالجملہ جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے... اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے... مع ہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے:

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لیے ابعاد کی ضرورت ہو... من جملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صور معلومات منجملہ کیفیات ہیں، سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو جو جس کے نزدیک حرکت کے لیے بقاء نوع مقولہ حرکت "من اولہ

الٰہی آخرہ“ ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ تحکم محض ہے، انصاف سے دیکھئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقاء جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزلی نہیں... ادھر حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہاں بوجہ بقاء نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی... بایں ہمہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے فارق ہے تو یہی حرکت وعدم حرکت فارق ہے... اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق بیہودہ کس کام آئے گا لیکن واضح ہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد پر دلالت کرے گا، وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو، یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محضہ ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذبہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعاء تطابق کرتے ہیں اور خبر بنا لیتے ہیں... چنانچہ ظاہر ہے...

اس صورت میں لاجرم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی، درجہ معلوم و محکی عنہ میں پہلے ہوگی... سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں... خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے...

شبہ

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا...

جواب شبہ

سوال کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیا کل میں گزر چکی ہے۔

اول تو یہ کہ ہیا کل ممکنات میں تکثر الطباعی ہے تکثر انقسامی نہیں... اعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جن میں فقط خطوط مقترنہ بہ ہیئت کذائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیا کل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں... یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محضہ رہ جاتے ہیں اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیا کل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا...

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے... کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکال لئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا... ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر الطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے... ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں... چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسی قدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے...

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر الطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا... ہاں بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے... یہ مضمون بھی اوراق گزشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے... جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے:

کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے... مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط الطباع و حیثیت

انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو... مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعمیٰ اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اس کو متم سامان کہا جائے... غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں، ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے... دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں... ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے، اس لیے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی...

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں... سو مضامین گزشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آ جائے گا کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے... اس لیے جوشی واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا، ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا... بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں... البتہ دربارہ مدرکیت مفعولی اس کی احتیاج ہے... اس لیے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکورہ ہو گئے ہیں اعمیٰ فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہے...

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں...

یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہو لیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور

اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملکوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائے گا... ہر چند تفہیم مطلب کے لیے اتنی ہی تقریر کافی ہے...

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے... بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں...

یہ دو صورتیں اس کی تصحیح کے لیے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گزشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحاذیہ متنورہ کی صورت کر دی ہو یا مکعسی باطن نور آفتاب میں بقدر تحاذی و تنور منطبع اور منقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے، منقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجسم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی... ایسے ہی صور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم بمعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے... چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجب ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو

جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے...

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق اعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئے گا... بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے... تکرر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس خرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کنہ لازم خود لازم کے لیے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا... پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ ”الملزوم اقرب الی اللزوم من نفس اللزوم“ قولاً جرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا... علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں... پر انتزاعیات موصوفات واقعہ اور خارجہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے، اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں...

چونکہ اس مطلب کے مبادی اوراق گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اس قدر معروض ہے کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا فتن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشن دان کے فتن اعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اس اعتبار سے گویا مقدار فتن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے... سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں...

سو مختصراً گزارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم عدم، جس مفہوم کو دیکھئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولیٰ سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور تکرر نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے... سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے... بالجملة اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعانیات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں... سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے...

غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں، مدرک و معلوم ہوتے ہیں، تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گزشتہ میں انہیں صور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیما کل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصلہ سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصلہ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لیے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیمل وجودی کے لیے دوسری حد اور ہیمل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقید حاصل ہوتی ہے... مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصلہ بین الوجود والعدم پیدا ہوئی، یہ تخصیص رکھئے جس کی وجہ سے تقسیم جو ہر و عروض حاصل ہوئی... پھر اس کے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے...

علیٰ ہذا القیاس نامی وغیر نامی اور حیوان وغیر حیوان اور انسان وغیر انسان وزید وغیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اصل مبنی حدوث صور ہے غایۃ مافی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا... جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے...

اب پھر یہ التماس ہے کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لیے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اس کے لیے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لیے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لیے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجہ منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلو جوف ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اعمیٰ مبداء انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے...

شرح اس معما کی یہ ہے: کہ اگر تماثل و تضاد مذکور نہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع تقیضین

پر ہے... سوا اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے لیے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو، شوق وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئے گا...

رہا اجتماع السکین سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے ورنہ مجموع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کے لیے حاشیتین متغائر تین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشئی اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع النقیضین کہتے ہیں... بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اُنی مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لیے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

اب سنئے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا... سوا اگر تقابل تضاد و تماثل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے... اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے... چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے... اس صورت میں نہ کوئی مفعول نہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے... وجہ اس کی تقریرات گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لیے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفاء کیا جاتا ہے...

مفعول بہ مفعول مطلق کے لیے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے... چنانچہ باء بہ مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے... سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اس کو محیط ہو... لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قابلیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں... پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیوں کر صحیح ہوگا...

الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے... غلیہ مافی الباب دفعۃً واحدۃً نہ سہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہیں اس لیے چارنا چار یہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول سریانی ممکن نہیں اور ایک دوسرے کی حد پر تقم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لیے محدۃ بن جاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لیے محدۃ ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے...

مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے... اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علی ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اس کی حد محدب اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے... باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنی، علی ہذا القیاس نقطہ کے لیے نقطہ کے ہونے کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ حدوث حدود متماثلہ ہم کو ایک تمثیل مد نظر تھی، سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لیے کافی ہے... خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد اعنی خط اور خط کی حد اعنی نقطہ کا بھی

احاطہ ہونا چاہیے... بایں ہمہ یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئی کے لیے وہی محیط ہو جو اس سے متوَع ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے... آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے... حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے... ”تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ غُلُوبًا كَبِيرًا“ بلکہ معاملہ بالعکس کہئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا... سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی...

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے... علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہ تسلیم کریں تو لا جرم محیط سے لے کر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہوں گے جن میں سے سرلیح الحُرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحُرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے... سو یہ دائرہ لا جرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لا جرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مدور ہوگا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے... مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو مکعبات میں متصور ہے سو جہاں مکعبات واقع ہیں وہاں لا جرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آجائے گا... ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں

واقع نہیں... بایں ہمہ خطوط و نقاط کے لیے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے... اس میں اگر علم بمعنی مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا...

الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں... ادھر علم بالفعل کے لیے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرور جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے... بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے... یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور ج بھی تو ہے سوا ذن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود و حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں، ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے... ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے... اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا... اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اعنی وجود محیط ان کے لیے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے، سطح خارج پر نہیں ہوتی... مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں... اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی... اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں... چنانچہ ظاہر ہے:

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے... بایں ہمہ اگر اس کو نہ مانئے تو تصادق امور متبائن

لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو ہی کل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لا جرم دونوں ہی کلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی... ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سو ان دو سطحوں کے جو جو ف مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنون ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا... دوسرے وجود داخل کے لیے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا... ہاں اگر وجود داخل ہیا کل کو معنون کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں... بالجملہ ہیا کل وجود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے... سو حدود مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوں گے تو ان کے لیے خارج میں وجود ہوگا... ورنہ باعتبار معنون خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہیا کل ہوگا...

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امور انتزاعیہ کو مجموعہ الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت وجود خارجی خارج میں قائم بالوجود والداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہیں ورنہ مجموعہ الوجوہ معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں... بالجملہ موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعمیٰ من حیث ہو امور انتزاعیہ ہیں... ہاں جیسے سطح باوجود یکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے... ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لیے منشاء انتزاع ہیں...

اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لیے ہماری ہیا کل منشاء انتزاع ہیں، ہم کو انتزاعی معلوم

ہوتے ہیں اور بایں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں... اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہوگئی ہے... اگنی جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اگنی بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے... دلیل معلوم ہو اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے... باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ تعقل کنہ منسوب کے لیے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے... چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ میں نہیں آسکتے... سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے، کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لیے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحقق کے لیے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے، انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لیے ضرورت خارجی کی ضرورت نہ ہو...

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لیے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لیے اتصاف بالوجودیات

لازم آئے... آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لیے مسلم ہے... پھر عدم اگر محفل و مترع ہو تو کیونکر ہو، باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لیے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کے لیے بھی عنوان ہوتے ہیں... فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اُس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں، اُس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی اُن کے لیے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیله حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اُنی سلب اضافت حدود کر کے اُس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اُس پر حمل کر لیتے ہیں...

چنانچہ لاتنا ہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے... گو وجود انتزاعی ہی سہی کیونکہ ماحصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور اُن کے لیے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لیے کافی ہے... اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیله تصور عدم محدود اُنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اُنی بمعنوت تصور وجود مقید ہوتا ہے... غرض جیسے ابتداء علم تمام کلیات بوسیله علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیله علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیله علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے... بالجملہ اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم

اُس کے لیے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے... بعد عروض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لاتنا ہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لیے حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصور بن جائے گی... بالجملہ تصور عدم مطلق وعدم مقید بالکنہ نہیں اور کیوں کر ہو عدم کے لیے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو... ہاں تصور بالوجہ ہے اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو بوجہ عدم مطلق سلبی ہے جس کا وہاں ایجاب ہے... اس کا یہاں سلب ہے، پھر یہ سلب بطور عدول اعمی بحیثیت وجود ذہنی اس کے لیے ثابت کرتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے...

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، وہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن ومحیط ذی الوجہ ہے... بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر بالبدلتہ معلوم کے عدم کے لیے کوئی کنہ وجودی نہیں...

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لیے واسطہ فی العروض اور عروض دونوں وجودی چاہئیں... اس لیے کہ عروض علم اس جگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلات تعلق علم کنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے... یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ مذکور کہیں... یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا، ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم عدم ہو جاتا ہے...

مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں... لیکن وقت ارتقاع آفتاب و صفاء جو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں اس کا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدمی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا، سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں...

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے... اُنی دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العدم معلوم ہوتا ہے... سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے... بہر حال عدم کے لیے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو... اجتماع التقيضین اور اجتماع التضدین اور اتصاف التضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لیے بھی وجود ہو...

الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا... امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے... پھر وجود بھی بذات خود معلوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا... مع ہذا وجود کے لیے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو "تقدم الشیء علی نفسه" لازم آئے کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے... اس لیے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لیے وجود

وجود سے پہلے حاصل ہوگا... الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں... پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جس کو قابل انتزاع کہئے... لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حد و مذکورہ کے اور کوئی ہوگا...

چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزاع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں... سو قبل حدوث حد و نہ وجود کسی طرف کا مظروف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حد و مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

القصد بجز حد و مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول اعنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد و وجود کا انتزاع ہے... پھر حد و وجود کی حد کا انتزاع ہے... غایۃ مافی الباب اور نہایت کا یہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لیے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے... ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے... اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں... ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں... بایں ہمہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے... ہم ہی کیے جاتے ہیں...

ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حد و فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیولت بین الشیخین ان کے مفہوم میں داخل ہے، چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے... سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے... جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے حد ہونے میں تامل نہ رہے گا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو... جب اس قلیل و قال

سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچھی!

آپ کو یاد ہوگا جو ہم نے دھوئی کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفس ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے... ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس الملازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے... سو بھلا اللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے... رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے کے اثبات کے مبادی ثابت کر چکے ہیں... نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے... سو سنئے!

حدود کا بہ طفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اعمیٰ منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں... اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں... جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا، ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ وہی ہے کہ اقتدار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے... خارج ذہن میں یکساں رہے گا، یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں آ کر متبدل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہوگا اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا...

سو اس کا ما حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کے اور کوئی نہیں، حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لیے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہ جہت وجود ہوتے ہیں... اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت وجود مطلق ضعیف ہو... سو یہ بات برسرِ چشم ہے کون کہہ دے گا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہم سنگ مطلق وجود اعمیٰ منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا... بہ طفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے... پھر دونوں کیوں کر برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا، دوسرا ضعیف ہوگا... بالجملة وجود حدود متوسطہ وہ عطاء وجود

مطلق ہے... اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا... نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لیے پیرایہ حدود ہو اور جب وجود علمی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہو تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ و نشان پیچھے ملتا ہے... پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے... سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے...

”المنشاء للانتزاع اقرب الى الامور الانتزاعية من انفسها“ اور بجائے لفظ ”اقرب“ کے اگر لفظ اولیٰ رکھیں جو بیک معنی مرادف ”اقرب“ ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائے گی... ”المنشاء للانتزاع اولیٰ بالامور الانتزاعية من انفسها“

رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں... سو اس کا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس الملازم کام آیا ہے... اگنی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہو لے کر مغائر لازم من حیث القیام بالملکوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لے کر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے... یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث الوقوع علی المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملکوم کہہ سکتے تھے، ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ اگنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارجی منہما مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا اگنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لیے تو کوئی حد ہی نہیں... چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے... اس

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لیے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں، مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللازم والمعروض کو مستلزم ہے... اس صورت میں حد فاصل بین اللازم والمعروض کے لیے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اثنی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا... مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہوا ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللازم والمعروض ہی ہوگی!

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشیخین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران الشئی واحد ہو جائیں گے... پانی کو دیکھئے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شئی واحد متصل ہو جائے گا... جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لیے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکرار کا نام بھی نہیں... حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے... باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں... اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں... ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورت یہ کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل...

ایک احتمال اور اس کا جواب

ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لیے اقتران

ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے، یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو...

سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کے لیے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لیے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہے یا تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا...

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا... سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑے گا... چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لیے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گی... اعلیٰ تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں... یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا...

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اعلیٰ ظرف تحقق حقیقت میں معرض ہوتا ہے اور معرض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے اس لیے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے... ایک واسطہ فی العروض، دوسرا وقوع، تیسرا معرض اور مبادی باقیہ تممات امور مثلاً مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں... سو وجود اگر حادث ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور مثلاً کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استغناء کس کی صفت ہوگی...

بالجملہ انفرانج کے لیے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو... سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے گی... اس لیے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لیے حدوث حدود کے لیے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ اناہم ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا...

توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے: کہ معروضات سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں... اعمیٰ مابین کنہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں... دوسرے یہ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے تحقق ہوگا اور وجود و عدم کا تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا... سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے...

باقی رہا عدم نہ اس کے لیے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اس کے اور مفہومات ایجابیہ کی گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لیے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لوازم ذات حدود حائلہ ہیں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیا کل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں... پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم بھی مسلم... غرض وہ کون سی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں...

ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو، سو اس کا جواب یہ ہے: کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کنہ لازم و عنوان الملووم ہے... بین کنہ لازم و الملووم نہیں...

شرح اس اجمال کی یہ ہے: کہ جہات وجود یہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لحوق عدم ممکن نہیں تو ما حصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہوا ہے... بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعلیٰ لحوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت ملزوم ہیکل خاص ہو اور واسطہ فی العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہوا ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجود یہ ہونا غلط ہو جائے گا...

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے... اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت واقعہ بین لازم و الملووم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں نسبت واقعہ بین لازم و الملووم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے... بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے، پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا... مثلاً سطح مدور کو خط مستدیر لازم ہے... سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیں تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیں، حلول سریانی ہے... سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنون

مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا... ورنہ فقط معنون کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لیے کہ اعتبارات تلاش سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں... یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متمم ہو اور سوا ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا... یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو، بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا... یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو، ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے...

غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات تلاش قابل اعتبار ہے... سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کیے ہوئے ہیں... بہر حال عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے... غایۃ مافی الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے... مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو کبھی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو...

رہی یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغاّر حقیقی پر دلالت کرتا ہے... سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مثال مذکور میں تسامح ہے... اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو،

یوں جنس و فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے... اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا... واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں... زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو... ابتداء رسالہ میں تساوی ملزوم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے... پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اس کے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہئے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہئے اور یہ بھی نہ سہی احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں... پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی بین کنہ اللامزم نہ کنہ اللزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں... معارضہ کرنا اسی کا کام ہے جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے...

ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کو دن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنی آنکھوں کی دیکھی مانے گا، یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا... جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں... اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہچاننے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط...

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی تھی، مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نہ تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں، ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے... غرض لازم و ملزوم ہی پر وقوف نہیں...

الحاصل: کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے... مگر کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور و انصاف سے دیکھے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در صورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں... وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنئے:

کہ حال محل دونوں اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل میں سے ہوں... جیسے فرض کرو دونوں سطحی ہوں یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لیے حد و طرف ہو یا نہ ہو اگر حد و طرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہوگا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں...

یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا... پھر بایں ہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء مبدل باحتیاج ہو جائے گا کیونکہ حلول کے لیے احتیاج ضرور ہے... دوسرے اجتماع المسکین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجانہ ذہنا، اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں مگر اس فرق اعتباری کو سواحد و حلول کوئی نہیں کہتا...

باقی رہا سواد بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹے وہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے... سطح کو جہاں سے کاٹے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا تصور کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں...

دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے... باقی شخن جسم میں تصور لون ایسا ہی سمجھئے... جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے... سو اگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل شخن جسم میں ہو

جائیں گے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے... بالجملہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف وحدہ میں متصور ہے... اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملووم بالحللول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملووم مراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں...

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحدہ ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملووم متقابل التضائف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لا جرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے... چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طریانی ہے... اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے...

الحاصل: فحوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا... یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں، مگر ہم نے بایں مجبوری کہ هنوز لازم کا امر انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو تحکم بے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا... اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی ورنہ حق پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں... بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو...

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لیے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں... سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل

کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی... بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے:

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حائلہ بین المستبین کو دونوں مستبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ احدی المستبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں... منجملہ حدیث النفس سمجھئے،

اب سنئے کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب ”من حیث انه نسبة ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی اور جب ”من حیث انه منتسب“ ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی... غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں اور ”من حیث انه اضافة او نسبة“ انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبیہ ہیں تو یہ تینوں اعتباران میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور مقاصل ہو جائے گا مگر چونکہ انتزاع کے لیے اول علم مستبین فرادی ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو... اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منتسب کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے...

اور اس صورت میں وہ حد ”من حیث انه اضافة“ تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی ورنہ علم مستبین فرادی فرادی نہ رہے گا... لاجرم ”من حیث انه صادر او واقع“ ہوگا... اس لیے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات

دوسرے درجہ کے، اعمیٰ علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انا نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انا حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے بعد دو اعتبار مذکور اعمیٰ اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود موصوف اول لازم ہے...

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں...

اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی... اس لیے جہاں کہیں وجود حدود اعمیٰ تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حدود نسبت احداً متضمنین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور ”مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ صَادِرٌ اَوْ وَاَقْعٌ“ ماخوذ ہے ”مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ نَسْبَةٌ“ ماخوذ نہیں... سو بشہادت آیت ”النَّبِيُّ اُولٰٓئِیْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ“ ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جس کے ایک جانب میں روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے معلوم و محقق ہے...

بایں ہمہ ارواح مؤمنین روح ہد فتوح حضرت الکوین صلی اللہ علیہ وسلم پر محمول نہیں تو لا جرم وصف منسوب ثانی ہوں گے اور یہ شبہ مندرج ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لیے اتصاف لازم ہے اور اتصاف کو حمل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے...

بائی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھئے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مؤمنین امور اضافیہ ہیں، اس کا بیان ہمارے ذمہ ضرور

نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے... سو اس قدر فقط تحقق اضافت کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو بیہودہ تطویل لا طائل کیجئے... بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ ”واذواجه امہاتہم“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے... اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچا لائے پر ایک اور خلش درپیش ہے... اس کا بندوبست بھی ضرور ہے... وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالانفصیل معلوم ہوا کرتا... اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین در بارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیاکل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں...

اور اس وجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم ہیاکل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین اعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے... پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی وجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی... سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے...

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض

اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی... قصہ اقلک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا... حضرت علی رضی اللہ عنہ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا سے پیش آئی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی...

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات واردہ کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انتزاعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی...

اور جب روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ارواح مؤمنین کی قیوم ہوئی تو ان کے تمام افعال کے لیے بھی بالضرور قیوم ہوگی... علیٰ ہذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لیے حامل ہوگی... چنانچہ ظاہر ہے اور اگر بایں ہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لیے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادر بہ تحکم یہ کہئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا... جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! "تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً" تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے...

الحاصل: یہ ایک اور گھائی و شوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بمعونت تقریر حال و دیگر تقریرات گزشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے...

شرح

شرح اس معما کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لیے حدود کے دونوں جانب میں

اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ ”من حیث انتھا صادرة“ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور ”من حیث انتھا واقعة“ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ و لاحقہ ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لیے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حد و میں برابر دخیل ہیں...

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے، ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں... مثال مطلوب ہے تو لیجئے:

مثال

اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہئے... پر اس کی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے... علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لیے روشن مثال ہے...

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے، ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف مختلف النوع محدود ہیں... پھر اگر اس حد کو متمم نور کہئے تو اس وقت بھی حد

فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے... لازم ذات نہیں...

علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی یا اقتران دھوپ اور سایہ ہے اپنا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد حائل ہے... مابین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی ہے جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے...

جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے: کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ معنی حدود مذکورہ اور ہیا کل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدی دونوں اس میں داخل ہیں، تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممتنع ممکن نہ ہوتیں... چنانچہ ظاہر ہے... ایسے ہی ارواح مؤمنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی... چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو، پر جہت عدی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مؤمنین و انفعالات و انفعالات ارواح مؤمنین ہر آن و زمان میں لازم و ضروری ہے...

الحاصل: مصداق حقائق ممکنہ ارواح مؤمنین ہوں یا سوا ان کے اور کچھ ہو مجموعہ

دو جہت وجودی وعدی ہے... اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں... سوا ان کی جہت وجودی وجہت عدی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مؤمنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے... دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہر آن وزمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین تمام افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے جس پر شبہ مذکور کو دور کی گنجائش ملے... ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ وعدیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی تو ضرور ہی ہیں...

چنانچہ بیان حال سے مبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن وزمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہے اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے...

اس لیے ہر ممکن کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں... اس صورت میں لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار داد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے... فقط قیوم جہت وجود ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لیے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجود ہی ہیں... جبکہ موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لیے ثبوت محمول کے لیے وجود موضوع کی ضرورت پڑی... چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی، اس لیے لازم پڑا

کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو...

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے... اس لیے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں... ہاں بوجہ تعاقب جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں... سو جیسے ارواح مؤمنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا... اگر روح مقدس نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح یکمجموع انفعالہا و انفعالاتہا لازم ہے... مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے...

تفصیل اس اجمال کی اسی طرح جس سے ضرورت توجہ دربارہ حصول علم و انکشاف معلوم ہو جائے، یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لیے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورۃ الشئی کہا جائے... باعتبار اکثر و اغلب ہے... ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لیے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں... چنانچہ حصول کا صورۃ الشئی کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لیے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لیے ہے...

دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورات اصلیہ میں سے نہیں بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں... بالجملہ فقط حصول صورۃ الشئی ادراک

نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جس کو تقابل چہرہ پنہانی کہتے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے... سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے، بایں اعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں... چنانچہ یہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے، فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے... چنانچہ علم سے صیغہ مفعول اعمی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے...

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے... جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے... ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لیے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبداء والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں... چنانچہ اسی بناء پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے...

الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے، یا یوں کہتے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی... اتنا فرق ہے کہ فاعل ومبداء فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط الحق عدم خاص ہوتا ہے... سو ایسے ہی

مبدأ انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیمانہ مفعول بہ کو سمجھنے ملزوم مفعول مطلق ہے... چنانچہ ظاہر ہے... بالجملہ باہمہ وجوہ باہم تناسب ہے اس لیے معلوم مطلق کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی... غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں... بواسطہ مبدأ انکشاف ہے مگر توسط مبدأ انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے... اس لیے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ:

”المعلوم المطلق منسوب الی مبدأ الانکشاف بالنسبة الخاصة المعلومۃ و مبدأ الانکشاف منسوب الی العالم ایضاً کذا لک“ یا یوں کہئے: ”العالم منسوب الی مبدأ الانکشاف کذا و مبدأ الانکشاف ایضاً منسوب الی المعلوم المطلق کذا“

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبدأ انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقتراہی کی بطور معروف حاصل ہو... اس لیے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیتہً نہیں در نہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت رلغ نہ ہو اس لیے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے... اس لیے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسجین مذکور تین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو... سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اعمی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مساحت چاہیے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مساحت چاہیے...

القسمہ مبداء انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہیے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گواہ کو نسبت حصول فی الہی اسی طور حاصل ہو... جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں... صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صورت فی مبداء الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولیٰ ہے... انکشاف صور للعالم کے لیے کافی نہ ہوگا...

القسمہ دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل مگس بندوق و نشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے... فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہیں چلتا، اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبداء انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبداء انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے...
الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانییین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی الحیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی الحیط ہیں کیونکہ حدود وجود واجبی ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث وعلیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے...

سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی... وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کا صفہ ہے اور مبداء کشف خداوند علیم کے لیے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کا صفہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی

وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو مساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لیے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اعمیٰ جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب...

الغرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب و غیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور بے نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح مقدس نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے... وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تمہید پیش ہے...

تمہید

مجموعہ لقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لیے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازماً صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازماً زید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع لقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ لقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہو تو دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کائنات تو مسلم اور یہ بھی اس لیے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے... مع ہذا حقائق ممکنہ

کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدود کے لیے ضرور ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے... بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہولا جرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئے گا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہوگا... ادھر ذات خداوندی کو جو حادث کے لیے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حادث و حوادث نہ ہوں...

اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لیے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق الممكنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات چاہیے اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے یہاں ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جس کا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا...

غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے... اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی جن میں باہم تخالف و تضاد ہے نہ توافق و لزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں... ایک جہت وجود جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے دوسری جہت عدم، جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحد و تشخص جس کے سبب اپنے حدود اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے... الغرض ان تینوں اعتباروں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود

ہے... باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذات وذاتیات ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے... چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لیے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گزشتہ میں اس امر کی تفتیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے... اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں، یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے... چنانچہ واضح ہے...

اور اگر کچھ خفا ہوگا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہوگا... مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں... پھر اس امر میں زیادہ کنج و کاؤ کرنی سعی باطل ہے... مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھٹکے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں:

کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ الفضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لیے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنہ معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم ہوں گی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح المقدس النبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کنہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مؤمنین بافعالہا وانفعالاتہا باجتماع علوم مذکورہ فی آپن واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آپن واحد یا دوام دوام علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے...

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیاکل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روح اطہر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں... بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں... نسبت الی المنشاء والی المعروضی کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لیے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اُس کے لیے کوئی معروض ہو... ہاں انتفاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے...

اس لیے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منسبط بھی جو بمجملہ صفات اور قیوم ذات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا... چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہے... رہی ہیاکل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے... اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور متمات اور تذویر اور مکعبات جن کے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے... ایسے ہی وجود منسبط جو بمجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے...

الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا... حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں... مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ خود محدود حدود خارجہ ہو، پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے، اسی

طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہئے باعث تامل دربارہ اعتقاد و اجتماع علوم ارواح مؤمنین بافعالہا و انفعالاتہا فی الہن واجد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع تو جہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقاء علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں... ہاں اگر نعوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و معز تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں... اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط یا بقاعدہ جس کے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہو ثابت نہ ہو جائے... تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں، اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبداء و معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہم و خیال الہی کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا... چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرا و معزا ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم و خیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا...

الغرض عالم کے لیے دربارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض و تضاد جہات معلومات اجتماع تو جہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم

مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتماع علوم و دواام علوم مذکورہ معلومہ میں مثل علیم و خبیر کہا جائے...

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذات عالمہ مبداء کشف و انکشاف ہیں اور اگر ذات عالم یا حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت، مبداءیت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سواء ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے، مبداء انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہوا اور خلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں... فقط قاعدہ مخروط مذکور نہ ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لیے نقطہ راس مرکز ہوا اور ارواح مؤمنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں بلکہ ساقوں کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مخروط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لیے مرکز نہ ہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہوگا، ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید، کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مؤمنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں...

اس لیے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں، نوع واحد کے افراد میں سے نہیں... یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں... اس لیے کہ مفہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لیے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں...

آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جد و اجتہاد در بارہ ازالہ، منکر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے

اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت و شہادت آثار

متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے...

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور

اقسام ثلاثہ اصناف ہوں... ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو

یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا

کیجئے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے... کلام اللہ کو

دیکھئے: آیت ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ“ اس جانب مشیر ہے

کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت ”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَلُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اس بات

پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیت ”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا

ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ

يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يَفْقَهُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“ اس بات پر گواہ ہے کہ

صلاح و تقویٰ لوازم ذات ایمان میں سے ہیں...

پھر بایں ہمہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے جس

سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مساحت و عدم مساحت ہے کیونکہ شدید و

ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے... شدید میں امثال

ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی

ہے... چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت

مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت

و ضعف نہیں... چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے... بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں،

انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں...

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزء ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

طرف سے فائض ہے تو لا جرم واسطہ فی العروض اعنی روح سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوں گی... یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقعہ علی القاعدة المحر و ط المذکور ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا... چہ جائیکہ دوام و استمرار مع ہذا فیضان جزء ایمانی روح سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو... پھر اگر قیام ہیکل جزء ایمانی بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزء ایمانی اور علم و آثار جزء ایمانی کو مقتضی ہے... علم ارواح بجمیع اجزائہا و جمیع افعالہا و انفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! "واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و هو العلیم المفعال"

بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے: کہ ہر چند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہوگا... ادھر محبان جاہل اس تقریر کو موہم کسر شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر مخطوط ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں، تسویل باطل نہ سمجھیں، میں نعوذ باللہ منہا اگر کاسر شان مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا...

بالجملہ اس بات سے کہ روح پرفتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواح مؤمنین کے لیے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ ہیں، یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین کا علم بجمیع احوالہا و بافعالہا و انفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہوتا... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواح مؤمنین کے لیے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کو علم جملہ ارواح جمیع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دالہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مؤمنین کے لیے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مؤمنین امور انتزاعیہ ہوں... ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "اقرب الی المؤمنین من انفسہم" ہو... اس لیے کہ محبت کے لیے علت یہی قرب و قرابت ہے... چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لیے محبت علت نہیں... چنانچہ بدیہی ہے علیٰ ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین اولیٰ بالتصرف من انفسہم ہوں... اس لیے کہ تصرف کے لیے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی، اس لیے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر در صورت تقابل سو یہاں بعینہ یہی قصہ ہے...

اس لیے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور عروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقتاً اور اولاً وبالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے... پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا تو

واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا... مع ہذا ہمام ملک و تصرف قبض پر ہے... چنانچہ مضامین اور اوراق گزشتہ اس مضمون کے لیے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں...

اس لیے لازم پڑا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے... آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملا حظہ فرمائیے...

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل بیت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا... آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا...

اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا... بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاول لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہو... نہ قبل از عطاء ورنہ بعد از سلب اس لیے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لیے مسلم رہے گی... سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعادہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے... مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے...

بالجملہ آیت کریمہ ”النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم“ کی کل تین تفسیریں ہیں...

(۱) اقرب الی المؤمنین من انفسہم

(۲) احب الی المؤمنین من انفسہم

(۳) اولی بالتصرف فی المؤمنین من انفسهم...

ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دواخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں... اس لیے کہ قرب کے لیے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں... ہاں محبت و تصرف کے لیے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لیے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لیے کوئی علت ہے، دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گزشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں... پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا...

اب دیکھئے کہ یہ دواخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں... ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اول دلیل ہے اس لیے اثبات دعویٰ مذکور کے لیے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے... جب تفسیرین اخیرین مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں...

چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ صحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے... اس لیے اثبات لوازم تحقق تام ملزم پر دال ہوتا ہے... سب جانتے ہیں کہ ”الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمہ“ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور عینہ قضایا قیاساً ساتھ معہا کی صورت ہے... اب اُس معبود مفیض الخیر والوجود معلم العلوم معطی الوجود کا شکر بکمال نیاز و بجز جاں گداز بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ثمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بجز اللہ حاصل کیا اور اصل

مطلب کی طرف پھر چلے آئے...

بالجملہ آیت ”النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم“ جس تفسیر سے لیجئے مثل

آفتاب نیمروز اہل نظر کے لیے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں اور مابین روح نبوی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گزشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے... چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی ثانی کے لیے دربارہٴ انصاف روحانیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے...

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں، اہل افہام متوسطہ بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں... چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گزر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے...

ہاں اس بات کا جتلا دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی... سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی، ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عرضی پر ہے... اعمیٰ حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لیے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو... سو بایں نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شئی کسی شئی کے لیے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اعمیٰ منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شئی حادث و صادر کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بوساطت عرضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر

ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کیلئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لیے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لیے کہ یہاں فقط اضافت واحدہ ہے اور اضافت واحدہ کے لیے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لیے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لیے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لیے ضروری ہے اُغنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں...

ہاں وساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں... ایک وساطت، دوسرے عروض، پھر ان میں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کر لیں، لاجرم چار حاشیے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اُغنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں، اس لیے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جس کو معروض بھی کہئے اور ذو واسطہ بھی اس کا نام رکھئے... بالجملہ اضافت وساطت کے لیے تو دو حاشیے روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت عروض کے لیے دو حاشیے ارواح مؤمنین جو عروض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے...

رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بجنسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور ہم نے بایں ہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا... ہاں تشخیص و تعیین معروض نہیں ہوئی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بیہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں...

اور اس کے لیے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبی صلی اللہ علیہ وسلم و بین ارواح المؤمنین کافی ہے... ان کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں... چہ جائیکہ تعین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا...

ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو الد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکتون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لیے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں...

اور ناظرین اوراق گزشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعنی علیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مؤمنین کے لیے علت حیات ہوں اور وساطت عروضی سے کام نہیں چلتا... تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لیے اول وہی معروض ہے...

تمہید

ایمان و کفر کے لیے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے... وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لیے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے بلکہ اس انفعال کے لیے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت "متوسطہ بین القوة العلمیة والقوة العملیة الارادیة" ہے اور حاصل ضرب عمل و عمل کیفیت علمیہ و قوت عملیہ ہوئی مگر چونکہ مقصود بالذات الصباغ قوت عملیہ ہے... تو یہ حیثیت اتصاف قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے متحقق ہو جایا کرتا ہے اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیت "يعرفونه كما يعرفون ابناءهم"

بھی اُس پر شاہد ہے مورد عتاب نہ ہوتے اس لیے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل و مفعول دونوں کی ضرورت ہے...

رہی اس بات کی دلیل کہ الصباغ و اتصاف قوت عملیہ مقصود ہے اول تو یہی آیت ”يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ ابْنَاءَهُمْ“ ہے... بایں ہمہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و خشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں، اس بات پر دلالت کرتے ہیں... پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ مقتضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لیے برہان ہیں اس لیے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوت عملی کا کام ہے، قوت علمی اس لوٹ سے منزہ ہے اس پر آیت ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ اور نیز آیت ”وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ مثل آفتاب نمرود اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیارات و عملیات ہے مگر بشہادت آیت ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ اور نیز بدلا لست حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے... سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں... اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے... سو جیسے نیات خاصہ عمل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھئے...

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اُنی نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة اعمال معینہ جس کو ایمانی کہتے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اُنی کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے... اس لیے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی...

بالجملہ بایں نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادیہ ہی سے متصور

ہیں... یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہئے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لیے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبداء حدوث اعمیٰ لازم ذات واسطہ فی العروض اور معرض کو دخل ہوتا ہے مگر بایں نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے... صفت متوسطہ اُسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے دوسرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا... چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعمیٰ اتصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیتۃ المعلومۃ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی...

اور اگر تقلید ابناء روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں... ایک علمیہ جس کا کام کشف و ادراک معلومات ہے... دوسرے عملیہ جس کا کام حرکات و سکنات ہے... خواہ حرکات آئینی ہوں یا غیر آئینی ہوں مثل کیفی و کمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کر نہ کہئے ارادہ کہئے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل عزم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں... باقی علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لیے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا، جب یہ بات متحقق ہو چکی تو سنئے:

بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علیہ اور قوت ارادہ میں دربارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لیے مفعول اعنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لیے مفعول و مراد ہے اعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لیے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے... اعنی بایں نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو بشارہ ارادہ و حکم قوت ارادہ یہ قدرت کار پرداز افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لیے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے...

عرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور اعنی عزم فعل اس کے آثار لازمہ میں سے ہے جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے... اس لیے محبت مقدورات میں اس کا ظہور ہوتا ہے، یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علیہ اور قوت ارادہ یہ جس کو قوت عملیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور سوا اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں... ہاں قوت ارادہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لیے تعلق علم بالمراد المراد کو شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے... اعنی ارادہ کے لیے محبوب ہونا چاہیے بالذات ہو یا بالعرض ہو...

باجملہ ایمان کے لیے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لیے جس کسی کا ایمان ذاتی ہو گا علم و ارادہ بھی اس کا

ذاتی ہوگا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے بلکہ غور کیجئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک مصداق کے لیے مفہوم ہیں... ہاں جیسے مفہوم و مدلول و موضوع لہ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لیے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں... فقط بہ حیثیت اتصاف فاعلی حیات ہیں اور بہ حیثیت اضافت نیما بین محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھئے تو خیر یہ اور بات ہے... مگر ارادہ بمعنی محبت بہ حیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا، اگرچہ بادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو، اس لیے کہ محبت قار الذات اور غیر قار الذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں، پر قار الذات اعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محبت و مرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعنی قدرت بہ ہوا خواہی ارادہ یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے... کار پرداز اور مطیع الخدمت اور منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات بایں وجہ کہ داخل قدرت محبت نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آ سکتی...

بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں... چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کار حیات و احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیله علم و قدرت متصور ہے... سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے... ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے... سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تغائر متسبب متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محبت ہوتا ہے... یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے ورنہ محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا، اس لیے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے... اس لیے محبت مقدرات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدرات محبت میں تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے... اس صورت

میں قائل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہوں گے... چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ سہی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے...

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ و علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لیے بالضرور علم اور علم و ارادہ کے لیے بالضرور حیات چاہیے... وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لیے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی مگر بوجہ مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں، حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے، اس لیے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علیہ اور قوت عملیہ ارادہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں رکن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو... چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اس لیے بشہادت آیت کریمہ ”الْأَنْبِیُّ أَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ“ حیات مؤمنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی بمعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گزشتہ نفس مقدس سرور نفس صلی اللہ علیہ وسلم اور بایں لحاظ کہ صفات ذاتیہ قائل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قائل زوال ہوتی ہیں...

اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ

حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے... ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے اور حیات مؤمنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے... اس لیے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے... وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے... صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُمت اُمم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لیے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں... افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے...

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مؤمنین اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی اُمت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل ہوں گی، اس لیے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی اُمت کے مؤمنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اُمت مؤمنین اُمم گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں... سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی اُمت اوروں کی اُمت سے افضل ہے...

چنانچہ خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے:

”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالْإِیَّة“ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ میں ”النَّبِيُّ“ میں بھی اور ”الْمُؤْمِنِينَ“ میں بھی الف لام استغراق کے لیے ہو یا اول میں طبیعت کے لیے اور دوسرے میں استغراق کے لیے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولیٰ بالمؤمنین ہوتا ہے... یا ماہیت نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولیٰ بالمؤمنین ہو اس وقت المؤمنین سے فقط اسی اُمت کے مؤمنین مراد نہ ہوں گے بلکہ اگلے پچھلے سب مؤمنوں کو عام ہوگا!

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس نوعیت کے مخالف نہیں اس لیے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے... سو جیسے یہ بات آیت ”النَّبِيُّ الْخ“ کے قضیہ شخصیت ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لیے ہے اور مراد یہ ہے کہ ”هَذَا النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِهَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ“ لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت بہ نسبت اپنی اُمت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے... اتنا فرق ہے کہ در صورت استغراق اوروں کی اولویت بدالالت مطابقت ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو نہ ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لیے کہ بلغاء و نصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت محمول سمجھتے ہیں...

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا... اس لیے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں شخصیت ہوتا ہے... پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے...

الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی اُمت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی اُمم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بناء پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اُمم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار معنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب اُمم میں تفاوت ہوگا... اس لیے کہ ارواح اُمت اس اُمت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس اُمت کو خود خداوند کریم نے ”خَيْرَ أُمَّةٍ“ فرمایا اور کیوں نہ فرمائے اس اُمت کے نبی افضل المرسلین خاتم

التبیین سید الاولین والآخرین علیہ وعلیہم وعلی آلہ افضل صلوات المصلین واکمل تسلیات المسلمین، پھر یہ اُمت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور اُمتیوں کے اُمتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی... یعنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے اُمتی اُمتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا، اُمتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے اُمتی ہوتے...

لیکن اب اچھی طرح کا شمس فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یوں ہی ہونا چاہیے تھا، اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتداء اثر اور عارض اور معلول نہیں، ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتداء مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور اس کے کیا معنی ہیں اس لیے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا... وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیاریہ داخل ہیں اور جو چیزیں بوسیلہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً ان کو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیاریہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکور بھی خدا داد ہوتے ہیں...

دیکھئے استماع والبصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں، مگر خود سمع و بصر اختیاری نہیں عطاء خدائے واہب العطا یا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور وساطت عروضی اور عارضیت اور منشاءیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ

سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا...

بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الہی شخص معین ہوئی ہیں

موصوف اوصاف مذکورہ کو اُس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور اعمیٰ فاعل تنویر اور مصدر شفاع بنا دیا اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شعاع کو صادر آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا، ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مؤمنین اور ارواح کو صادر بنادیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکامل اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اعمیٰ استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک بوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت اتصاف تو اہل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ مسئلہ مذکورہ یہ ہے واضح ہے اس لیے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا... بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داد خداوندی ہیں کسب کو اُس میں دخل نہیں اور یہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوة والسلام بہ نسبت ارواح مؤمنین اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی اس لیے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے اعمیٰ والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء علیہم السلام خصوصاً سرور انام علیہم الصلوٰۃ والسلام و علی آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح اُمم ہیں کیوں کہ انبیاء علیہم السلام خصوصاً حضرت سید الموجدات صلی اللہ علیہ وسلم حسب تحریر گزشتہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین اُمت ہوتے ہیں اور ارواح مؤمنین اُمت اُن کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں

اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے، اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے... حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھیں نہ باپ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد کوئی نہ تھا، پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لیے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقاء انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث و بقاء عارض و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب مفہومات اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں... فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں... چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے... اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا...

الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے... والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گزشتہ خارج ہے، اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی لمفعول یا واقعات مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معطی وجود ہوتا ہے...

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقاء میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اس کی طرف احتیاج ہے... ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقاء میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسی قدر معلوم ہوگئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تو لد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے

وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے... پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کبار ٹھہرا... چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا...

بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے... اسی لیے ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ“ کے ساتھ ”وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ فرمایا تو ”أَطِيعُوا اللَّهَ“ کے ساتھ ”أَطِيعُوا الرَّسُولَ“ لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے... احسان میں فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت متصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا، بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا... فقط اپنے کام سے کام ہوگا، آلہ مذکور اگر اجیر خر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا... مستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا...

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لیے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چنداں تا کد نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور

سرور مجملہ راحات ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لیے والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیت ”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“ میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سر فرما فرمایا، آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لیے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ“ کو رکن بنایا...

رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی... سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لا ریب اولی الامر بھی واجب اطاعت ہیں... مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے...
یعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے...

شرح

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے... رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں... اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور ہبہ بھیج دے تو لا ریب باعتبار نفقت اس کو مرسل کہیں گے، مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استحذام غلام ہے جس میں اُلئے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے...

الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب ”اطیعوا“ ہو سکے... ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب ”اطیعوا“ ہو سکتا ہے اس لیے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور

اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے... چنانچہ حکم بہ معنی امر و نہی اس پر متفرع ہے... چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے... اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لیے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی...

بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لیے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ”الرسول“ کے ساتھ ”اطیعوا“ فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تا کہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے... باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں:

اول تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے... پر بایں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لیے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی... یعنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں...

دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالادست، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب اور مطلوب ایک ہوگا... کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں ”اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول“ فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں ”اَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ“ فرمایا...

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے... بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ بناء ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی... سو بفضلہ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت ”اَطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ“ سے بے استعانت آیت ”النَّبِيُّ اُولٰٓئِیْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ“ ثابت ہوگئی! والحمد لله علیٰ ذلک...

اور کیوں نہ ہو کلام ہائے صادقین ایک دوسرے کے مصداق ہوا کرتے ہیں...

مثل کلام ہائے دروغ، موافق مثل مشہور، دروغ گورا حافظہ نہ باشند... ایک دوسرے کے مکذب نہیں ہوتے...

باجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت ہے... سو اس تشابہ کے باعث جیسے ”أَطِيعُوا اللَّهَ“ فرمایا تھا ویسے ہی ”أَطِيعُوا الرَّسُولَ“ فرمایا... جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی اُمتی بایں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم محترم ہوا... جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث ”لِكُلِّ مَلِكٍ حَمَى إِلَّا أَنَّ حَمَى اللَّهِ مَحَارِمَهُ“ اوکما قال دلالت کرتی ہے اوروں پر حرام ہوں، ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اوروں پر حرام ہوں... اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بیہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائی خداوندی عرشِ اعظم صدمہ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا... چنانچہ استثناء ”إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ“ میں اس کو داخل رکھا ہے... ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صدمہ قیامت صغریٰ اُمتی موت سے مصون و محفوظ ہے اُمتی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز میں پھول پھٹ گل سر کر خاک میں مل جاتے ہیں...

اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سیدانا ام علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعد فساد ہوئے نہ فاسد ہوئے بلکہ زیر پردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشائیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مؤمنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی... اس لیے کہ موصوف بالعرض کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا

ہے... پھر جب ملک مؤمنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنی...

یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مؤمنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لیے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لیے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ جہاں اضداد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے... مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے... علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جہنم و حمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی، کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جہنم و حمیم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دُنیاوی اور آب گرم حمام ہے، ناچار کی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر کاعدم لازم آئے گا اور در صورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی... سو یہ برودت آتش دُنیاوی اور آب گرم دُنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا، اس کے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطلالت شعار و باطل پسند ہیں...

بالجملہ املاک متعددہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالاتفاق موجود ہے... ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ ”وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ اور حدیث شریف ”اِنَّ لِلّٰهِ مَا اخْلَدَ وَلَهُ مَا اَعْطٰی“ اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیوں کر نہ ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور

ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں... چنانچہ مکرر یہ کر رہی روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتخصیص اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مؤمنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلی اللہ علیہ وسلم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مؤمنین جس قدر مملوک مؤمنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے...

بالجملہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مضاف ملک مؤمنین نہیں جو ملک مؤمنین قائم مقام ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مؤمنین اس کے قائم مقام ہو جائے...

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باقی یا زائل ہو جائے... مثل ہبہ و بیع و شراء و اجارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اشیاء مملوکہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا... مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیار ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے... سو در صورت بقاء ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تو اضطراری ہے نہ اختیاری، عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے... رہی ملک اضطراری اس کے لیے زوال ملک چاہیے... سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو... حدوث ملک ورثہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و ملک اقارب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو بمجملہ مؤمنین ہیں لازم آئے...

بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشا یہ ہے... اگنی جیسے خداوند کریم بشہادت ”نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ منشاء انتزاع ممکنات ہیں... اس لیے کہ آیت کو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے... چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت ”النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ الْخ“ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہیں اس لیے حقوق نبوی، حقوق والدین جسمانی سے ہمدارج زیادہ ہوں گے...

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحہ والد جسمانی سے اضعاف مضاعف ہوگی... چنانچہ آیت ”وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كُنْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا“ کو آیت ”وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا“ سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی نکلتی ہے... ”مَا كَانَ لَكُمْ“ سے صاف عدم استحقاق اور انشاء موجب حلت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور ”لَا تُنْكِحُوا“ سے فقط ممانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لیے اس قدر قطع طمع بھی نہ ہوگا...

باقی رہا ”فاحشہ“ اور مقت اور سبیل سیئی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں میں مشترک ہے اور عظمت بجز کبائر کے اور گناہوں میں متصور نہیں... پھر ”عَظِيمًا“ کے ساتھ ”عِنْدَ اللَّهِ“ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہیں تو باعتبار عباد کبائر ہیں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے... بایں ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی ”اِنَّ“ کہنا اور یہاں ”اِنَّ ذَالِكُمْ“ فرمانا اور

بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے، ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید اختصاص ٹپکتا ہے جس سے خواہی نحو اہی عظمت ہویدا ہے... پھر اسم اشارہ بھی کون ”ذَلِکُمْ“ جس میں بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہیں... علاوہ بریں ”مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ کا ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ ”نکح“ فعل ہے جو حدوث و تجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے... ”أَزْوَاجُہُ“ جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نكح نسبت فعل الی الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے...

ان سب کے بعد لفظ ”مِنْ بَعْدِہِ أَبَدًا“ کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں فقط ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ لفظ ”مِنْ م بَعْدِہِ أَبَدًا“ اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاع حلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہا ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرحہ ”مَا كَانَ لَكُمْ الْخ“ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور ”لَا تَنْكِحُوا“ سے جو حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے...

سوائے انصاف فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس احوال پر اس دلالت کے برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو، پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو... علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ میں مطابقت تو فقط نہیں ثابت ہوتی ہے اور التزاماً حرمت اعمی بطور اقتضاء انحصار نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کو استدلال ”اِنِّی“ کہتے ہیں اور ”مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُوْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰہِ الْخ“ میں بدلات مطابقی تو انتفاء موجب

حلت ہے اور بدالات التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال بھی ہے جس کی فوقیت استدلال اتنی کی نسبت ظاہر و باہر ہے...

غرض حرمت منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے... اس لیے سوا ابناء اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء علت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تنقید زمانی نہ لحاظ میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی... اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ ہوگی جو موہم علت نکاح ہو، یہ فرق نہایت دقیق ہے... ”والحمد لله الذی افہمنی“ اس میں اور وجہ تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت وعدم دوام منکوحیت وثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے...

تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں... پھر بایں ہمہ صفت ابوت آباء جسمانی چنداں یقینی نہیں ہوتی، احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں... بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت ”الْأَنْبِیُّ أَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ“ اور آیت ”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“ اور آیت ”وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ الْخ“ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے... صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالالفاظ ”من م بعدہ ابدًا“ سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ابد تک علت اباحت نکاح منہی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلوص محل صالح عن نکاح

الغیر ہے اور غلو مذکور کا انتفاع بے بقاء نکاح متصور نہیں جو بقاء قضاء الحس بقاء حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے...

چنانچہ ظاہر ہے مگر ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ“ الخ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتقاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی نہیں فرمائی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں... غرض انتقاء واسطہ فی العروض اور انتقاء محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا... اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں... بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے... خیر اب برسر مطلب آتا ہوں:

ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلت آیت

”الْأَنْبِيَاءُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ الْخ“

موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لیے کون منشاء امتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث، ہمارا مطلب فقط تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ وہ ایسا روشن ہو گیا کہ جز تیرہ دونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی استطراد اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لیے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لیے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لیے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہیں... بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لیے وجود موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں

دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا، ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ ”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے ”وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا“ ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے... ادھر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے... تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لیے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو، بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو، بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لیے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے...

الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا... یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لا جرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہوں اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مؤمنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لیے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا... ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مؤمن و کافر کافروں کا مثل مؤمنین انتزاعی ہونا ضرور ہے...

اس صورت میں لا جرم منشاء انتزاع ارواح کفار اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال موعود ہو جس کی آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجالہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء اُمت

مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں... ”واللہ اعلم بحقیقۃ الحال“

الغرض جوڑ توڑ لگائیے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا، آئندہ خدا جانے کیا حقیقت الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی... رہی یہ بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف آیت ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ ہو جائے، دیکھنے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہوسنے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو، اندھے کو دیکھنے کے لیے اور بہرے کو سننے کے لیے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع کے خواستگار ہو جائے اور اس جگہ سے معنی ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ کے بھی سمجھ آ گئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لیے ایک قوت چاہیے سو جتنی قوتیں احاطہ ماہیت اور وسعت حقیقت مکلف میں ہوں گی... اسی قدر فعلیوں کی تکلیف متصور ہے... جب ملکہ ایمانی ہوا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا طفیل ہوگا... اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے اور کفار کے دجال کے سرچپکانے کی کیا ضرورت ہے...

سوال کا جواب یہ ہے: کہ لاریب مادہ ایمانی کفار میں موجود ہے... حدیث ”کُلُّ مَوْلُودٍ یُّوْلَدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ الْخ“ بھی اس کی مؤید ہے اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے...

علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لیے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو ”طبع و ختم و غشاوہ“ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ما ختم علیہ

ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی سا تر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو سا تر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی سا تر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو سا تر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا سا تر نہیں ہوتا...

وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور رواج میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی سا تر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوار علیہ کے لیے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہو گئی ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہوگی سا تر نہ ہوگی... سو بایں نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں، ازالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے... آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ بھی اسی جانب مشیر ہے... اگر شوق شرح ہو تو سنئے:

بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں... مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے... خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لیے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جانبا ز ہی کو ہوتا ہے... اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے درد بے غرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ اُلفت بے غرضانہ، بے نیازانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کا ہے کی اُمید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لیے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی بایں پیرایہ کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ کافروں کے دل میں محبت خدا وندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو ورنہ حکمت و متانت خدا وندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے...

چنانچہ تقریرات گزشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں... ادھر آیت ”فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي
فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا“ اور حدیث ”كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ“ اور سوا اس کے
اور آیتیں اور حدیثیں اس مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے
کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو
کہاں تک بنائے گا... اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان
لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقة حسب تحقیق
دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جن کا زوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بقاء ہوتا
ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے... پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے... یہ الفاظ
تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے... سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ
لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں...

بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر نور ایمان کو ایسی طرح
ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت ”لَيَسْلُوْا
اَخْبَارَكُمْ“ اور آیت ”لَيَسْلُوْكُمْ اَيْكُمُ اَحْسَنُ عَمَلًا“ سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی
ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لیے کہ اچھے
برے عمل دریافت کرتے ہیں سوان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں
ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں... غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر
ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے برے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک
شئی مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو جاتی...

طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے
استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی... علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر
لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین
مصدق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا...

چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہ ہائے ماضی و مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے ”کفر و یکفرون“ مثلاً اور نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو سینکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ”ضلّوا و اضلّوا“ اور جملہ ”قابواہ یهودانہ او ینصّرانہ او یمجسانہ او کما قال“ اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و قوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول دوسرے کے لیے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے... سو یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متجدد ہو، اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متجدد ہوگا...

اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دود چرائغ مثلاً جیسے دود چرائغ بے آتش اور قبل آتش متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں... چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہوگا تو لا جرم پہلے ایمان ہوگا جس کا ماحصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے...

علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دود چرائغ وغیرہ کے ساتھ شعلہ چرائغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لیے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشیء بعد القدرۃ علی الشیء متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے... چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشیء میں شئی کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اولاً وبالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں... باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذات خود مقدور نہیں ہاں

بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لیے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناط قدرت ہے... اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لیے حسب تقریر بالا ملکہ انقیاد کی ضرورت ہوگی... سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشارالیه دونوں ثابت ہوتے ہیں... چنانچہ حاجت بیان نہیں...

اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اس کے لیے وجود ملکہ انقیاد اول چاہیے... پر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا چیز ہے... سو گزارش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لیے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لیے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شئی واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہونہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا... سو فاعل اعمی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے... سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے... تضاد لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ داعی باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے...

بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتین باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقیق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے اعمی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لیے فاعل محبت اعمی موصوف بالذات محبت کے لیے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور

فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محبت ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو، مخصص اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مبالغہ محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گزشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول بہ ہوا کرتا ہے بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، والعاقل تکفیه الاشارة اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت با واسطہ مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں... چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں، ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں...

جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گزارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لیے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اعمی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضامین ہوا کرتا ہے... اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے نرالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے...

باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے زیادتی علی التلاشہ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے... معطی وجود فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے... چنانچہ بحث و سائط میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے

چنانچہ اس کی تنقیح بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہئے، غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اور پر گزر چکی ہے...

اس صورت میں بنا چاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدلی ہے... سو یہ امور عدمیہ بجز حدود اور کون ہے یعنی وہی حدود و فاصلہ مذکورہ اور ہیا کل مسطورہ ہوں گی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں... سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں... بجز اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں... سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس لیے کہ جب اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہوا تو بذات خود بے اقترا ان امر ثالث مختلف بالنوع ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا...

اور یہ بات بایں نظر موجہ ہے کہ محبت کے لیے الطباق بین ہیکل المحبوب و ہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے... چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے... سو باعتبار نفس محبت و محب اُنی مصداق حیات تو اختلاف الطباق بحدیہ کہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالہ متصور ہے اس لیے بالضرور اختلاف و تضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیا کل کی طرف راجع ہوگا اور حدود و فاصلہ مذکورہ بناء اختلاف مذکور ہوں گی... مگر ظاہر ہے کہ ہیا کل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے... اس لیے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر نہ ہوگا...

سو کفار نگوں سار میں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات متنافیہ ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کا

معدن و منشاء و مولد جدا ہوگا... سو بایں وجہ کہ حصہ حیات معروضہ ہیکل ایمانی منجملہ مؤمنین ہے کہ ایمان کے لیے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لیے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ عموم ”النبی اولی الخ“ غلط ہو جائے گا...

باقی رہا حصہ حیات معروضہ ہیکل کفر لا جرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح و جالی ہو اور اس میں بجز کفر اور کچھ نہ ہو، شائبہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو... چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بن عیینہ کافر اس کا مؤید بھی ہے اُنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو سبھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آ گیا ہے... ہاں وجود ملکہ ایمانی حسب قرار داد سابق ضرور ہے اس لیے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی متصور نہیں... چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتنیلہ میں باقی ہے دھواں ہی دھواں اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ہاں اس قدر فعلیت انقیاد و درجہ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا، بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان ^{مصطلح شرع} ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے... ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لیے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے تھے جیسے ”اَسَلَّمْتُ عَلٰی مَا اَسَلَفْتُ مِنْ خَيْرٍ“ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے... ”واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!“

غرض قرآن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال ابوالکفار ہے اور اس کو ملکہ کفر اعمیٰ حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے... مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد اور بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے... اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی الانبیاء ہیں... چنانچہ آیت ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ النَّحْ“ اس پر اول دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا...

ایک شبہ

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقبول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے ہیں... سو اس صورت میں صد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، سو اس کا جواب یہ ہے:

جواب

کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف بالحق دوسرے ضد کے ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا... سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عز اسمہ، مراتب تحقق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اس کے لیے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لیے وہ ”لا ضدله ولا ندله“ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مرتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی ان کے لیے مماثل ہے نہ کوئی ان کا مقابل ہے اور

اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق ”لاند لہ“ ہیں ایسے ہی مصداق ”لاضد لہ“ ہیں... غرض جیسے جناب باری کے لیے دربارہ تحقیق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لیے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں... ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام البتہ دجال کے لیے مد مقابل ہوں...

بالمجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مراتب ایمان میں کوئی کافر مد مقابل نہیں ہو سکتا، دجال ہو یا کوئی اور بد مآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف بالا و صاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے... ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا... اس لیے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں، پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتھ ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتھ مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے... ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے... سو بعد زوال جو وصف اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف زائل کے لیے ضد مقابل ہوگا...

جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب سینے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے... سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے... دلیل نقلی تو اس کے لیے آیت ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ الْخ“ ہے... اس لیے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب مساوی الاقدام ہیں... اس صورت میں مقتضائے حکمت مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سنئے:

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح . منجملہ کمالات عملی ہیں... چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لیے گواہ

عادل ہیں... علاوہ بریں ماہہ الامتیاز انبیاء علیہم السلام و اُمم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا... ظاہر اعمال میں اکثر اُمتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے اُمتی بڑھ جاتے ہیں... چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین اُمت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اُمتی تفاوت اخلاص کے لیے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے... بایں ہمہ آیت ”وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ“ جس میں حصر ارسال تبشیر و انداز فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم اُمت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لیے کمال علمی کی ضرورت ہے... کمال عملی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لیے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تام ہے... چنانچہ ظاہر ہے... علاوہ بایں تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر نہیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے... خصوصاً ایسے نبی جو ”کافۃ للناس“ یعنی تمام مخلوق کے لیے ہو صلی اللہ علیہ وسلم، اس لیے تعلیم عملی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور اُمت کے لیے تعلیم ہو...

غرض امثال خطاب ”فاتبعونی“ یا خطاب ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ یا ارشاد ”صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي“ میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر تخفیف تصدیق ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سیدالابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو، بہر حال افعال انبیاء بھی اُمت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں...

جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بعثت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث ”عَلِمْتُ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ“ اگر ذوق فہم ہو تو

دو باتوں پر دلالت کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرورِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم سابقہ ولاحقہ ہیں...
دوم یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا... دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں، باقی دوسرا دعویٰ بھی الہی فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے...

اول تو اس لیے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اثنیٰ افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لیے مخصوص رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں...

دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور
تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے
ایسے افسر فصحاء وبلغاء صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں...

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ
دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ فرماتے
ہیں... علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا
لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ
الْمَخ“ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اسمِ علیم ربی روحِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لیے
سورۃ فتح میں اتمامِ نعمت خاص آپ ہی کے لیے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب
عام ہے مگر مقصود بالذات سرورِ انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفلی
ہیں اور آپ امام ہیں اور اتمامِ نعمت حقیقت میں اتمامِ انواعِ علوم ہے کیونکہ نعمت بجز
علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور اثر بہ لذیذہ اور ملا بس قاخرہ اور اماکن علیہ مزیٰنہ اور مناظر
حسنہ اور محبوبانِ حسینہ میں جو کچھ طف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی
چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے...

علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس
سے پہلے اس کو مجازِ نعمت کہتے ہیں اس صورت میں اتمامِ نعمت بجز اتمامِ انواعِ ملکات

علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نعماء میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطمانہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لیے کان اور اچھی صورتوں کے لیے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سبھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرز یہ ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے اس لیے چار و ناچار ملکات اور اکات و انواع ملکات علوم مراد لیے جائیں گے...

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسمِ علیم ربی روح پر فتوح حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماءِ علمیہ میں سے ربی روح حضرت سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہ ہوتا... ہاں اسمِ علیم جمیع اسماءِ علمیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتمت اور ”تَتِمُّ نِعْمَتُهُ“ تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جملہ ہائے مسطورہ عدم تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تربیت اسمِ خاص از اسماءِ علمیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسمِ مطلقِ علیم ہی ان کا بھی ربی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا، اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان نہ ہوتا...

علاوہ بریں ”اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ کے بعد ”اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي“ فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرماویں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرماویں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لیے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین

اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس اُمت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں... ”سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“ اور ان سب کے بعد حدیث ”بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ“ اور حدیث ”خُتِمَ بِی النَّبِيُّونَ وَخُتِمَ بِی الرُّسُلُ“ مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے... پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے...

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی و اُستاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اسمِ علیم ہے جو جمیع علوم کو محوی اور مشتمل ہے اور مربی و اُستاد انبیاء گزشتہ اور اسماءِ علمی ہیں جو بہ نسبت اسمِ علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علمِ سمع و بصر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا... چنانچہ اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں، مدرک سمع و بصر بھی وہی نفسِ عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے...

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علومِ خاصہ سے آگے گزر گیا ہوگا اور اس کا متجہائے سیر لا ریب فوق علومِ خاصہ یعنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علومِ خاصہ سے مستفید ہوں گے بے شک ان کا مقام اور متجہائے سیر علومِ خاصہ کے نیچے ہوگا اس لیے بالضرور شخصِ اوّل ان کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا...

مثال

اس کی ایسی مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس،

زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے، کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آئے گا... ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑ میں ہو کر آتا ہے...

پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑ من جملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لیے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑوں، آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں... تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال بجمع الوجوہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے، پر پہلے یہ بات سن لیجئے...

کہ فاعل مطلق کے لیے قابل بھی مطلق ہی چاہیے اور فاعل خاص کے لیے قابل بھی خاص ہی درکار ہے، دور نہ جائے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ

کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں... گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لیے کہ ان کے کمالات خداداد ہیں، خانہ زاد نہیں، عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا فاعل ہوتا ہے... سو احساس مطلق کے لیے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار و استماع کے لیے اجسام خاصہ یعنی اعضائے خاصہ ضرور ہیں، ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدانام صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا...

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لیے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سہ کرر ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لیے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لیے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لیے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لیے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لیے موجود بالذات ایک وہی وحدۃ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گزشتہ جو کئی بار گزر چکی ہے، اوصاف ذاتیہ کے لیے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو، ہاں سائر ہوتا ہے جو درجہ میں اس سے کم ہوتا ہے...

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے... ادھر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے فروتر ہیں اس لیے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لیے ضد مقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مسیح و جال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے حق میں فرماتے ہیں: ”إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ“ اور و جال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا، ادھر جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے...

پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لیے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص ہیں اس لیے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورہ جن میں بخطاب عبد اللہ یوں فرماتے ہیں: ”وَإِنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَاذِبًا يُكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا“

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام منجبر و مظہر ہیں اور یہاں جناب باری منجبر عبدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں... سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے... غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں... مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں... سو بعد یاد آوری وساطت عرضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دربارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد:

”وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ

إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي

مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ“

منصب بشارت آمد آمد سرورِ انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر مامور ہوئے... گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الحیش سمجھئے... چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو کر، غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لیے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الحیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں... جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر آگے چلئے... مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے:

تفصیل

کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں، سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے... ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے اس لیے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا... اس صورت میں کفار اور مومنان بد کردار میں فقط فرق کمی بیشی ملکہ کفر و ایمان ہوگا... سو جس میں ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مؤمن کہلائے گا اور جس میں ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ نسخہ ہائے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نسخہ ہائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار جزاء غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں... بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزاء ایمانی فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھا ملکہ کفر و معصیت جو امزجہ مؤمنین میں ثابت ہوا ہے رشاشہ دجال ہوگا!

”واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم“

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے... علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متباہن ہے اور اس طور پر معنی ”هٰذِي لِّلْمُتَّقِينَ“ اور ”هٰذِي وَ بُشْرٰی لِّلْمُؤْمِنِينَ“ یا ”اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ بھی دل نشین ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور نخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و نخی کہا کرتے ہیں اُنی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق نخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مؤمن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت و ائف حال کو درست ہے... سو خدا سے زیادہ اور کون و ائف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر ”لَيَسْلُوْكُمْ اَيْكُمُ اَحْسَنُ عَمَلًا“ اور سوا اس کے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ ان شاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لیے ایک وجود سابق چاہیے اور یہاں اچھے برے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ نہیں...

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھئے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھئے، ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے... اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں...

جب بوجہ منشاءیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت

ارواح مؤمنین اُمت ثابت ہوگئی تو اب جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ کا عطف اس پر ایسا چسپاں ہو گیا کہ کیا کہئے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لیے حلت کی کوئی صورت ہو، اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مؤمنین کے والد روحانی ہیں... ادھر والد جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعمیٰ بحکم ”وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ“ منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں... غرض جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی...

بانی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوویں مدخولہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین ہیں ادھر کان رکھئے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھرئے کہ اس ناکام ہیچمدان نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ اور جملہ ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ سے محض یہ ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا... بغرض اطمینان و تصدیق مولانا و مخدوم نارونق طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرآۃ میں مابین جملتین اعمیٰ جملہ ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ اور جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ اور ایک جملہ ”وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ“ بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس

قد رشاد مانی ہوئی... یہ سمجھو ان تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائیگی... لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا، پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا...

بالجملہ جملہ ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ کے لیے بمنزلہ علت ہے اور جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ اس کے لیے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ ”وَهُوَ آبٌ لَهُمْ“ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لیے علت یا ثانی اول کے لیے تفسیر ہے... چنانچہ تقاریر گزشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے... پھر جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ جملہ ”وَهُوَ آبٌ لَهُمْ“ پر مفرع اُغنیٰ یہ علت ہے تو وہ معلول ہے...

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہود حرمت ازواج مطہرہ ثمرۃ امومت ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن ہے... نتیجہ حیات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اُمہات المؤمنین ہونا ازواج کا خود ثمرۃ حیات ہے... چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اسجاد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گزشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجب و مدلل نہیں ہو سکتے... وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشارالہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لیے گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکورہ دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لیے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ

دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اس کو کیا کہئے، مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لیے بطور تمہید اول جو کچھ مسطورہ ہوا مسطورہ ہوا

بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں کان لگا کر سنئے کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعین تقابل میں کلام ہو... سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اسی جگہ بن نہیں سکتا... ہونہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں، اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت محمل مواطات صادق نہ آئے... سو اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے، دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے... چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الْخ" اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سر و کار، بہر حال یہ دو احتمال ہیں سوان میں سے جو نا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا... ہاں یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں...

بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہرچہ با د ا ب ا در سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے... ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں... وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مؤمنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لیے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل نہ

ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مومنین ساری یا آدمی زائل ہو جاوے گی... سو در صورت تقابل عدم و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں حسب مزعوم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے، زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا مٹکے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دربارہ زوال حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت و صفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روغن یا فتیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سرفتیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے...

اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے جیسے معمولی برودت آب سرد گرم کرنے کے وقت حرارت آتش سے دی جاتی ہے اور زوال حیات مومنین کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اڈل کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں، آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے، آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی... البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لیے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لیے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے...

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں، خداداد ہیں، خانہ زاد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری

اس کی جگہ آ جاتی ہے اور اگر اس مثال میں دربارہ الطباق حال کچھ خلجان ہے تو ہم اوّل تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں، پر بایں شرط کہ اوّل بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بار دہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں یا اوّل بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کر لیں... ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آ جاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہو لیتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے...

دوسری اور مثالیں بہت ہیں کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شخرف سونا بذات خود سرخ ہیں، نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں، ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں، چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں...

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا... ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سوہان وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اوّل جھول کو ریت کہ دوسرا کوئی اور جھول کر لیں تو بے شک لون اوّل زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا... اب بعد اس کے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دل نشین ہو گئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں...

اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تا مل نہ ہو گا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح میں سے ہے اور ثانیاً بالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود مجھول

الکیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم غصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالیات نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیله آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم غصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے... پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شئیٰ فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیه پر آ جاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکور شئیٰ فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیه پر آ جاتا ہے... خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا...

اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے... سو مخدوم سن اول تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں: "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ الْخ" اور "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" ان دونوں آیتوں میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس اعنی روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی... فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت سا تر حیات ہو کہیں رافع و منزل ہو، ہاں اجسام مؤمنین اُمت کی موت کے لیے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عرض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ القطار تعلق معلوم ہی کافی ہے...

چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیولت درو دیوار و ابر و غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں دیا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے، پھر اس کے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا... البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں...

رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں ہیں... ایک تو وہی عروض موت، دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم...

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مصفی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و سماء کے لیے شمس و قمر احراق اجسام سوختنی کے لیے آتش حرارت پر و ترمید کے لیے آب تسکین خاطر کے لیے جواب با صواب خدائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے...

اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو سنئے: روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار و اد و دیش مثل البصار و استماع سب اسی پر موقوف ہیں... غرض بغرض اتمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو اسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا بخار کو تشنیہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران بے دست و پا معذور ہے...

بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر افعال پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیله بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے:

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہاں حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہیں اس لیے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے... چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر و دھرم علوم

شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بایں ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کلیہ ارشاد ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم...

دوسرے ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ“ وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں... علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود و خلاق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا سبھی جانتے ہیں، پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے... غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے...

چنانچہ فرماتے ہیں: ”خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا جَمَلًا لِّيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ“ سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے... سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہیں، ربی موت اس کا خوف اور پھر ایمان بعثت جیسا باعث اقبال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں... اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے: ”اَكْثِرُوا ذِكْرَ هَٰذِهِمُ اللَّذَاتِ الْمَوْتُ“

بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لیے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے، چنانچہ مذکور ہوا... اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت محض عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیار یہ کا رُک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیاری ہوگی... چنانچہ آیت: ”اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى“ بھی بالالتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے اس لیے کہ اساک و

ارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو محل میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے...

بالجملہ حیات و موت امساک و ارسال قوت عملی ہے، قوت علمی کو اس میں کچھ دخل نہیں، اگرچہ اہل ظاہر بقاء علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں... اس جگہ سے امکان ادراک ثواب و عقاب قبر اموات کے لیے مسلم ہو گیا ہوگا مگر اس قدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لیے حیات روحانی بالفعل چاہیے اور اعمال جسمانی کے لیے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے... باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدی ہے... سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسليم ہوگی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا... علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور، یہاں بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو در صورت تضاد موت کہنا چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی زور آور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام علیہم السلام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھئے اور میت سمجھئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمائیے

جب یہ مقدمہ مہمد ہو چکا تو بغور سنئے

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں، ایک تعلق فعلی اور فاعلی دوسرا انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی

نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ متفعلی ہے...

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گزرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و متفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان و حدہ لا شریک لہ ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قویٰ افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قویٰ اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے... سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لیے بقدر مرتبہ شان و حدہ لا شریک لہ بھی حاصل ہو جاتی ہے...

مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق متفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے... آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے، اس لیے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹا آتا ہے... اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندرج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سا جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے... سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی... مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط افعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تماذی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق

اول شدید و مستحکم نہ ہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں...

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و اساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے... چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت کو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتقاء ممتنع ہو، پر بجہت افعال و منفعل متصور ہے...

سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں... پر یہ نسبت حیات اُمت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مؤمنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے... سو اس کو اگر ابدان مؤمنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مؤمنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زمین وغیرہ سے آئنا سا منا، سو جیسے آئینہ و زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے، زمین کی طرف ادھار ہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر دو نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے مگر در صورت یہ کہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے...

سوا کر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے... چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت مؤمنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین معروضات ارواح مؤمنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا مقطوع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابرار صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مؤمنین حاصل ہے، ضرور ہے مگر بہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے... تب بیش بریں نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہیں، چنانچہ پہلے معروض ہو چکا...

اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا، سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لیے اول وجود متعلق ضرور ہے...

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقلیل خلجان ہے مگر اس بناء پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی القطار علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے القطار کی کوئی صورت نہیں، پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو...

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قابل انفکاک نہیں... پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بجز اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استتار حیات بدستور مسطور سمجھی جائے اور مؤمنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی القطار علاقہ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لیے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعنی جسم کرومی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مؤمنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لیے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بے وجہ اور علاقہ روح و جسد مؤمنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم منقطع نہ ہوگا...

چنانچہ ”وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ مَّ بَعْدِهِ أَبَدًا“ بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو در صورت موت ازواج آیت ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ“ ازواجاً یترکون بانفسہن اربعۃ اشہر و عشرًا“ سے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیت ”یُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ“ تو بعد عدت در صورت زوال حیات القطار نکاح پر شاہد ہے اور آیت ”وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ“ حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے... پھر تطبیق کی

بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے القطار حیات پر دال ہے...

ادھر آیت ”کل نفس ذائقۃ الموت“ ذوق موت پر شاہد ہے... سو یہ بات کہ القطار حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جیسا تصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجاب موت حائل ہو... پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں ہی رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لیے یہی ہوتا ہے...

چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال ”اجواف طبرِ خضر“ اور لفظ ”عند ربہم“ جو آیت ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا“ میں واقع ہے اس پر دال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی زائل ہو جائے... پھر نئے سرے سے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طبرِ خضر کے ساتھ علاقہ لگاویں اور یہی تعلق حیات شہداء کے لیے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے... گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے، بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ القطار بوجہ انقباض و انقلاص روح ہو جن کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو...

الغرض آیت ”کل نفس ذائقۃ الموت“ اور آیت ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا“ میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے لیکن ہرچہ بآباد بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اور مؤمنین کو اتنا فرق ہے

کہ بحر و القطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مؤمنین اُمت کے لیے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی...

بہر حال ابدان دُنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا... پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال و ازواج کو جوں کے توں انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لیے بنایا ہے، ازواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دُنیا سے بدل مانتھلل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متخللہ کا بدل ہوتا ہے... ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طیور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں، ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے...

الغرض یہ چیزیں ارواح کو بقاضائے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں... اس لیے بعد القطاع علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا اور باوجود حیات شہداء ان کی ازواج کو مثل ازواج دیگر مؤمنین اُمت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی... ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا... اس لیے ازواج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نیز اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں اور اغیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں...

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہاں استتار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں القطاع حیات بوجہ عروض موت ہے... اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور

شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا: ”اِنَّكَ مَيِّتٌ“ اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا: ”اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ“ اور مثل جملہ لاحقہ ”ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ“ سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ ”اِنَّكُمْ مَيِّتُونَ“

بالجملہ جیسے حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات مؤمنین اُمت میں فرق ہے... چنانچہ اس کے اثبات کے لیے تقریر دانی اور تحریر شافی کافی اور اق گزشتہ میں گزر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بناء پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نوم مؤمنین میں فرق ہو اس لیے کہ ”النوم اخو الموت“ چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے... فرماتے ہیں:

”اَللّٰهُ يَتَوَفّٰى الْاَنفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا“ جب دونوں کی حقیقت توفیٰ اور امساک ہوئی... چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا، فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہئے کہ موت میں سترہ قویٰ اور کثیر ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت القطار حیات ہو وہاں وقت نوم بھی القطار حیات ہو، فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں القطار تام ہو اور نوم میں من وجہ القطار ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار داد سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو...

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس ہمچہ ان کی تصدیق کرتا ہے... فرماتے ہیں: ”تنام عینای ولا ینام قلبی، او کما قال“ لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیے اس لیے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مؤمنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل انفکاک نہ ہوگی اور موت و نوم میں استتار ہوگا، القطار نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بہ شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ ”تنام عینای ولا ینام قلبی“ اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے... یہ سارے مضامین اس بناء پر معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبداء فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اٹھار کھئے اور اگر بایں نظر اس میں تا مل ہو کہ فاعل اس کو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سوا اول تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ یہ خیالات قاذح مطلوب مسطور نہیں اس لیے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نورانی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبداء فعل و فاعلیت سوا ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیجئے... گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے... سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہئے تو کیا مضائقہ ہے، آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے...

غایۃ مافی الباب امکان و عروض نہ سہی، سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں، خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا، ایسے ہی علم الہی بمعنی مبداء علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے... سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں، تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی...

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات مسمانی انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سید انام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی اور محض بفضل ربانی اور بہ مدد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشککہ سے پوں صاف اپنا دامن بچالایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ ذہن ہے نہ فہم ہے، نہ محنت ہے نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سینہ فقط پیران عظام اور اُستادان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کار پرداز بندہ ہیچمدان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبر سر بسیدہا... خوب واضح نہ ہوا گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا... اس لیے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہیں اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے...

باقی رہی قوت علمیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فور آ جاتا ہے یا نہیں... سو پاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہموں سے ڈرتا بھی ہوں... حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم تو فی امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لیے کہ امساک کے لیے تقدّم ارسال لازم ہے، پر ارسال کرنے والا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں، چنانچہ ظاہر ہے... مگر مفہوم ارسال و امساک بالالتزام حرکت شئی مرسل و مسک کی جانب مشیر ہے اس لیے

اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو... مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقدر میں کچھ فرق نہیں، اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے...

ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلوم ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابقہ میں اس کو مبداء انکشاف کہا ہے...

دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اس کا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے... سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں... اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لٹائے ہوئے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے والے گزر کریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا، ارادہ کرے یا نہ کرے، چنانچہ بدیہی ہے...

اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی لیکن بہر طور دیدار گزرندگان رہ گزرے ارادہ میسر آ گیا ہے اور یہ کیا ہے کہ ایک نوع کا علم ہی ہے... اس طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی... ابصار ابصار ہی نے کیا تصور کیا ہے... ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں... حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں... ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا... اس لیے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں... ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا... دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے، اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو...

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے... مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے... موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں، وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاصر کے قاصر کسی عارض کے عارض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے...

جب یہ بات تحقیق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں... چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بناء بھی حرکت پر ہے... اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو... تو یہ بات آپ پر روشن ہو گئی ہوگی کہ موت اور نوم میں جو امساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے... باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے ابصار افتتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنی شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے...

تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حد قہ چشم سے متصل ہیں، ادھر سے بمصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے یہ

لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کہ بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخر و ج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا مگر ہاں یوں کہنے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے... خیر اگر برہان شاہد ہے فیہما، اور اگر تجربہ پر بناء کا رہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی... بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخر و ج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے...

حرکت بالقصر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقصر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مبائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں... سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں، یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لیے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہنے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے...

بہر حال جو چاہیے سو کہنے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضی کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضا اقتضاء بحال نہیں ہو سکتا... اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی متجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے، ہاں ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں...

بالجملہ یہ اندھا فاعل جس کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے... حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہم کو معلوم

نہ ہو پھر بعد زوال قسراً سر وہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے، اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہیں...

بالجملہ تجدذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سبکی خاص البصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کر لیں اس کے لیے امساک ہی ہوتا ہو... مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شمع و لمس میں کیا کہئے گا... یہاں وقت ادراک حرک کا ہونا ضروری نہیں اور اگر کہو بے گاہ جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری، ہر استماع و شمع و ذوق میں نہیں ہوتی... بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا انسداد قوی علمہ کے امساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں...

حاصل کلام کا یہ ہو گا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی، وقت خواب یا موت و حرکت موقوف ہو جاتی ہے... سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہو گا، اس لیے کہ عدم حرکت قوت علمہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں، ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علمہ نہیں تو لا جرم عارض حال قوت عملہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا...

بالجملہ وقت موت یا خواب قوت عملہ پر عروض امساک و توفی ہوتا ہے... قوت علمہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے... سوا اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے... چنانچہ بایں ہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے...

رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں... اس صورت میں گو عدم امساک قوت علمہ مسلم رہا پر امساک قوت عملہ باطل ہو جاتا ہے... سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے، اپنی حرکت نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ جمع

الوجوہ امساک قوت عملیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر امساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں امساک نہ ہو کیا بعید ہے... جانور کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں... ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال امساک نہ ہو...

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں، آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں... سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں... بہر حال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے...

اب ہمارا یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گزشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجہ باطن قوت علمیہ میں حدوث ہیکل مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے... پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لیے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لیے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے... اب اگر ہم یوں کہیں اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ بحکم تقابل تضائف علم کے لیے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے... مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی

فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے...

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں... ورنہ ایک امر بسیط وجدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ اعنی معلوم بہ ہوتا ہے... سو جیسے موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا... اگر اسی طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے، گھرے میں پانی کا محذب گھرے

کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھڑے کو توڑیں تو وہ مہذب جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سیوا اگر پانی میں شکل محدبی پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے...

اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیا کل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں، ذو ہیکل اعنی وجود جو معروض ہیا کل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب نقطہ ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صور ثواب و عقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے... بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے...

”واللہ اعلم بحقیقة الحال والحمد للہ الکبیر المتعال“

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامہ اس خلش کو بھی مٹاتے چلئے جو حدیث ابی داؤد ”مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُسَلِّمُ عَلَىٰ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَىٰ رُوحِي حَتَّىٰ أَسْلِمَ، اَوْ كَمَا قَالَ!“ کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لیے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی القطار تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لیے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ اعنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الكل علی الكل نظر آتا ہے اس لیے حصول علم نفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم بمعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے ردّ علی

انفس محقق ہے ایسے ہی وقوع علی انفس بھی محقق ہے...

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیجئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آ جاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط درود یوار کے اوپر مثلاً واقع تھا...

سواب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی انفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے... اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرمادیتا ہے... یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی انفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے... سو چونکہ سلام امتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہیں... اس لیے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں... اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی القطاع تعلق حیات کے لیے جواب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو واقفان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہو لفظ ردّ جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے...

شبہ

ہاں ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ

گزر رہا ہوگا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو... اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا بلکہ یوں کہو درپردہ اس کا انکار کرنا پڑا، یہ شبہ ایسا ہے کہ اور محیبوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے... ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب سہل ہے...

جواب

وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پُر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل ارواحِ باقیہ خصوصاً ارواحِ مؤمنین اُمتِ ٹھہری تو جو نسا اُمتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا... ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا... آخر شعبہ غیر متناہیہ اور ہیں... ہاں یوں کہئے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزء کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا...

اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز اس مثلث یا مخروط مذکور کا اس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواحِ مؤمنین جو حسب تحقیق گزشتہ اس کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مؤمنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح

مؤمنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب خلش ہو... جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں...

چنانچہ تقریر گزشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں... عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو جائیں... تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا جواب اس خلجان کا چونکہ ایک تمہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے...

اگر ملال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لیے یہ گزارش ہے کہ:
یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لیے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے... خصائص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حلال ہونا اور ولہبۃ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازدواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سن کر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم ملا ایمان کھو بیٹھتے ہیں... اس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بجائے زوال ایمان اُمید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں موجب اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت

پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلے جاتے ہیں... اس لیے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھیڑتا ہوں:

مخدوم من! عورت کا یہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا یہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبدہت سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے... چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرف صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے... مشکوٰۃ شریف میں یہ حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کیے گئے زیادہ صابر کون ہے؟ زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے...

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدمی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف صبر و شکر و علم و عبادت حقیقتاً اولاً و بالذات عقل ہے اور قوت عملیہ اور توابع قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ... ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معرض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی

بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوتا کہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجب ہو جائیں اور وہ ٹھکوک جو بخیال احتمال حسن قابلیت زنانہ در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گزرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لیے معروض ہے:

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لیے کہ جنت میں جانے کے لیے دین چاہیے... عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں... اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت میں بھی جو آیت ”وَلِلَّكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ سے ثابت ہے وہی حساب ”لِلَّذَّكَوِّ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ“ میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین با اشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسواء عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عمل پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقت الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے...

مع ہذا جملہ ”بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ ”أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا“ جو رکوع ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ“ میں واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں... غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی

ہے اور قوت عملیہ ہی بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدمی ہوئی تو لا جرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع اعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں...

اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے... اس لیے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے... باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداء ہو، عین اشیاء مجتمعه ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنداں قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے...

سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداء ہتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لا جرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے... یہاں تک کہ بے ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں، اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بایں وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سروکار

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مبائن بایں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزء وجود میں دونوں برابر شریک ہوں...

سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں... جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں... ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں، ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا... اس لیے اس باب میں کتابیں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آرائیاں کیں اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ احتفا میں تھا، اس لیے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکلٹوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لیے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا...

بالجملہ اُمید یوں ہے کہ اگر باب فہم بہ شہادت دیدہ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں

تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے...

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لیے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادت آیت ”إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں... سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت وحدت اور دفع بے سرو سامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے... وحشت کے لیے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام بمتساویین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت وحشت وحدت بے نفع رسانی یک دیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنبیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لیے زوج کامل ہوں گی...

اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تعہید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کی خدا اور رسول سے سن کر ارباب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج میں افادہ واستفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازدواج بھی نہیں اور افادہ واستفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی وقوت عملی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے...

ادھر حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ اعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موہمہ خلاف مقصود جو محرمان دولت

وجدان کی نظر میں قاذح تقریرات اثبات تصاف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں، ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لیے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے... بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل وقائع دار دنیا قضاء حاجت نہ کہتے... چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لیے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا وہاں بھی ستائیں...

غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے اُمید نفع رسانی ہو اور بایں وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے منور متصور ہے... سو بعد ارتقاع حوائج اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے... سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جنتی ہے... پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس اور ہم وضع ہیں... بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے... چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے...

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی تھیں...

مناسب یوں تھا کہ جنت میں دُنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو، وہاں قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں... البتہ اب تک قابل لحاظ ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے... لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا ان کے اور اعضاء بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبت مجانست میں مداخلت تمام رکھتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے... ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور ان کی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت روح اور ان کا ہونا باعث ازدیاد محبت مجانست و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دُنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لیے زوج کامل ہیں...

علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لیے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں... ہاں تدابیر دین و دُنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے... سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں ”مَنْ أَوْلَهُمُ الْإِخْوَهُمْ“ دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب ”لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“ بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے، دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں... ہاں تقسیم دُنیا میں چونکہ تمام اہل دُنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہئے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل چار ہی ہے... سو اس میں دو

عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جوہر کی کمی رہ گئی تھی اس کے عوض میں حور عینِ مرحمت ہوئیں... مگر چونکہ مجازاتِ آخرت اور بیع و شراء خداوندی میں اعمالِ عباد کے جوہر دُنیا میں کیے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاعِ جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں... چنانچہ فرماتے ہیں:

”وَاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يُّشَاءُ“ تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر دان کے نزدیک دُنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشر طیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی ہم جنس ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلتِ زنانِ بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنانِ بنی آدم نے اطاعتِ خداوندی میں مدتوں جان گنوائی تھی حوروں نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے...

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے: ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتَقٰكُمْ“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ”من تواضع لله رفعه الله“ اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع اللہ یعنی عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا... سو یہ بات زنانِ بنی آدم میں تو ہے ہاں حوروں میں نہیں... مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوتِ زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا، کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحابِ عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحابِ اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مردِ جنتی کی زوجِ کامل ہوتیں، ویسے ہی دو عورتوں کے عوض حوریں جتنی حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی... واللہ اعلم!

بالجملہ ازواجِ دُنیا اور ازواجِ جنت میں دُنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور

جنت میں دو ملیں تو کیا مضائقہ ہے... عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران و پریشان کا خلجان نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حور عین کو داخل ازواج نہ رکھے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھے اور اطلاق لفظ زہبہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے... ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنی ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ میں مثل قسم اول اعمی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں... سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدیدہ ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتقاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا... بلاشبہ قابل اباحت ہوگا... سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لیے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے...

الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے بلکہ بایں نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں پہنچ سکتا...

یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دربارہ ازواج وہی تعیم عدد مناسب ہے جو اوروں کے لیے دربارہ ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ سبب و معلوم ہے وجہ پوچھئے تو سنئے کہ رعایت عدد اربع بایں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے مگر حصول

مساوات بعد رعایت عدد اربع اُمتیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُمتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہیے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اُمتیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درود یوار کے انوار یعنی دھوپیں... سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے ہم جنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے ہم جنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی اُمتیوں میں ایک اُمتی دوسرے اُمتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنات اُمت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے... سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں... آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو...

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں... چہ جائیکہ دو چار اس لیے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقاء دونوں بواسطہ آفتاب ہیں... عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقاء و وجود ہیں، در یوزہ گرد و دولت آفتاب ہیں... الغرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے... اگرچہ صورت میں یا

رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت کہو، پھر بھی اُمید مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح اُمت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے... اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خوردنوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے ”قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ“ پھر اُمید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مومنین و مومنات منجملہ اضغاث احلام اور خیالات و اہیات ہے... اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تحدید اربعہ ہو تو کیوں کر ہو... تعین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ فی العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی ”ما ملکت ایمانہم“ کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا...

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ”ما ملکت ایمانہم“ کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں... فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں... پھر مہر جو اُجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اُجرت غیر کی چیز کے لیے ہوتی ہے... علیٰ ہذا القیاس، مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے...

پھر جب ”مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ“ مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جب چاہے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کے ذمہ در باب استعمال کچھ حق نہیں... ”مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ“ کا بھی مال کے ذمے در باب

خدمت، خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے... ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوجہ اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے... سوا اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو متفقہ ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو... چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے:

”وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علاقہ محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں... چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بہر والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ وحدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں... ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقہ سے فائق نظر آتا ہے... یہاں تک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں... حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفا کاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیار یہ میں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے مگر چونکہ ازواج در صورت تعدد باہم در بارہ حقوق رشتہ زوجیت مساوی الاقدام ہیں اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے، سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں...

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک ”مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ“ سے زیادہ ہیں کیونکہ ”مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ“ میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شراء وہبہ و میراث ہیں... سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے

مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقاء وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لیے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے...

بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے... پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے... سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیے... دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھئے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم کے لیے ہیں... چنانچہ آپ کے لیے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے...
”والعقل تكفيه الاشارة“

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت ”لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ صحیح ہو کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے... دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں اگر ابھی محل تامل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ابھی روشن ہوا ہے، ارواح مؤمنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے...

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں... غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت

بھی کس کی، ارواح مؤمنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لا شریک لہ کے سمجھئے... پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے اقویٰ ہوئی تو لا جرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیت ”تَرْجِيْ مَنْ تَشَاءُ الْخ“ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واپتہ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے...

پھر واپتہ النفس میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واپتہ النفس مرویہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جس میں لفظ ”املکنا“ کہا وارد ہے... اس پر دلالت کرتی ہیں، یہ سب احکام موجب ہو جائیں گے، اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارہ شب باشی وغیرہ عدل بجالائیں تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ پاؤں کی خدمت میں جمیع مؤمنین و مؤمنات کے ذمہ بشرط استدعاء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مؤمنین جب مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں... گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا...

چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گزرا ایسے ہی تمام آثار حیات مؤمنین و مؤمنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں... گو بظاہر قائم باروہ مؤمنین و مؤمنات معلوم ہوں اور چونکہ اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مؤمنین و مؤمنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا

کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لیے اس قانون کا اجراء شاید مناسب نہ جانا، مبادا سفیہاں کم فہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں...

مع ہذا افادہ واستفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں، اگر مفید و مستفید اور نافع و منفع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مؤمنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں... اعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مؤمنین و مؤمنات تھی، جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منج حدوث ہیکل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مؤمنین و مؤمنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو "مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُہُمْ" میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے، محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی، ارواح مؤمنین و مؤمنات رہیں... چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور "مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُہُمْ" میں معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک و بیع و شراء و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں... اس لیے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں، روح میں متصور نہیں... چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا...

حصول منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مؤمنین و مؤمنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ

نکاح و بیع و شراء بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین و مؤمنات واقع ہوئے اور عجب نہیں اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتقاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مؤمنین و مؤمنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا...

ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح در پردہ کار پرداز حرکات و سکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں... فاعل حقیقی وہی روح ہے... چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضاء جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عقاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برتی ہے... علیٰ ہذا القیاس مدح و ثناء یا خدمت دست و پا کی جزاء میں تاج پہنایا جاتا ہے، طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے، اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے، کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تامل نہیں... ہاں فاعل حرکات روح کو کہتے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے...

چنانچہ خود جسم کو کاروبار سے کچھ تعلق نہیں، آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں زر منافع حرکات و سکنات بوسیلة جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت

سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے، اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر وہ نشین ہی پر وارد ہوگا... اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و معتوب و مطرود ہے... مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اس کا مسلک ہو...

الغرض حقیقت شناسان معانی بنج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے... گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا...

اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مؤمنات یعنی حرکات و سکنات ارادیات مملوک روح ہوں گے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات و سکنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور درحقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہ ہوں گی...

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا درباب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات و سکنات عوارض جسمانی ہیں عروض روحانی نہیں اس لیے کہ ارواح حرکات و سکنات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مؤمنین و مؤمنات میں کچھ دعویٰ ملکیت نہیں... سو عجب نہیں کہ اس لیے موافق حدیث ”أَعْطُوا كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ“ خداوند دار گیر اور حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو دربارہ واپستہ النفس یوں ارشاد فرمایا:

گ ”وَإِنْ امْرَأَةٌ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ“ اس لیے کے بحکم مذاق ”ان اراد“ کی قید سے پاس داری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے توزع طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت و شفقت کے کسی تنفس کی دل شکنی آپ کو پسند نہ آئی، واپسہ النفس کی عرص قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لیے اس انتفاع کو گوارا نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے... جب یہ تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مؤمنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا اور جب باعتبار ارواح مملوکیث ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق ”مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ صحیح ہو اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی ”لَا تَنْكِحُوا“ کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی... چنانچہ ابھی مفصل و شرح مرقوم ہوا... لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل و انفعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے... پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا

منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مؤمنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے... چنانچہ مکرر یہ کر رہے ہو چکا...

اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آباء مؤمنین ہونا بھی صحیح نہیں جو ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ کے مخاطب ہوں، ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہو تو لا جرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ میں داخل ہوں گی... قسم اول یعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی مگر جیسے ”مَا مَلَكَتْ يَمِينُ الْوَالِدِ“ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے، ایسے ہی ازواج والد روحانی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو، اولاد روحانی یعنی مؤمنین پر حرام نہ ہوں گی...

علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو مملوکات یمن کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی... اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی... سو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو موٹی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے موٹی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لیے رکھتا ہے اور اس سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک شخص سے اور تعین سمجھے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعین جو اول میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا... مگر چونکہ

حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا... سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے...

رہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لیے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی... سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لیے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو موٹی کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے... یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہئے تو حرج عظیم ہے... چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرب و جوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لیے متصور نہ تھی... اس لیے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرایئے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکالیں کر لیں اس کو تو مخصوصات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کر لے... مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ متصور نہیں تو تراضی زوجہ لا جرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے...

سو تحکم میں قطع نظرفوت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور اُلٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے اور درہم برہم ہوئی جاتی تھی... بخلاف ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور تحکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی... اس لیے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی...

اب بحمد اللہ اُس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہائے کی کیا تخصیص تھی، مدخولہ بہا وغیرہ مدخولہ بہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی... بخوبی واضح ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا:

شبہ: کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں... حالانکہ اُمہات المؤمنین حسب مزعوم محرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مؤمنین اور مؤمنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں... پھر کیا وجہ ہے کہ اُمہات المؤمنین کے ازواج کی حرمت اس شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہو حالانکہ ازواج مطہرات حقیقت میں اُمہات روحانی نہیں اس لیے کہ نسبت تو والد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے... چنانچہ ظاہر ہے... بلکہ مجازی اُمہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اماں کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے اُمہات فرمادیا... ہاں جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں... علیٰ ہذا القیاس مابین مؤمنین و مؤمنات نسب روحانی کی رُو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں... اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت اُمہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلطہ ہوتی اور مابین المؤمنین و المؤمنات نکاح درست نہ ہوتا... علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا... چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں... اس لیے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس کے

احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو...
اطلاع تفصیل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے...

تفصیل

کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مؤمنین و مؤمنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بہ شہادت عقل صائب و اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مؤمنین و مؤمنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو مجرب اتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و حدود جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے... یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حواء علیہا السلام سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے "الجنس یمل الی الجنس" بنی آدم از دو ارج جنات یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو شہادت عقل و نقل غرض اصلی ازواج ہے، موجب مزید تفرد و وحشت ہے... علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے:

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز کبوتر با کبوتر باز باز

غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے، قیاس کے لیے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے... یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول متشکل بہ شکل والدین ہوتے ہیں، پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے مل کر یونما

فیوماً قد وقامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب وازدواج ولد کے اجزاء بدن یعنی نطفہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں...

بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزاء نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزء آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے، نہ گھٹا، نہ بڑھا، ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں... پر جیسے ایک ذات اولاً وبالذات سب عکس کی اصل ہے روح ہر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا القیاس آگے تک چلے چلو، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو... جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے:

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لیے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے... ہاں ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں... والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ولد تمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں، زائد از ذات موثر ہوتے ہیں اور زائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے... اس وجہ

سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین مناسب اور بفتوائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے... علاوہ ازیں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا، اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے... پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارہ حلت و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں...

تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش

ہوش سنئے:

تفصیل

کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں... ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت و فرعیت ہے... یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں... دوسری وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد ہوں... بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو...

پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لیے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں... سو اصول و فروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو بائیں وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں... گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا...

باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے، منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا... اس لیے کہ اس کے بعض اجزاء اور اس کے بعض اجزاء کبھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے... غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے... مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہوا کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہئے تو بجا ہے... تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو بائیں وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجسہا آ کر مخلط ہوئے ہیں، حرمت بھی باقی رہے گی...

غایۃ مافی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی اور یہ حرمت ویسی مغلطہ نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک و اجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا... علاوہ بریں فکر صاحب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیله اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیله ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی...

اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورت یہ کہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمت و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت

مصلحت تو والد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس اُمت کے لیے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر در صورت یہ کہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت تو والد و تناسل کے لیے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو تو والد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدالالت قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتقاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی...

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی... بالجملہ بوجہ فرق قرب و بعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے...

باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت منجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا... چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مؤمنین و مؤمنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و بنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی... یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لیے حکم حرمت ہی ہوتا، سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی بنوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی...

علاوہ بریں مصلحت تو والد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے... اس لیے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم

متعارض ہو جاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے... اس دعویٰ کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت حواء علیہا السلام بہ شہادت کلام اللہ وحدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں... سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معبود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو والد میں ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے... چنانچہ واضح ہو چکا... حضرت حواء علیہا السلام میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معبود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت حواء علیہا السلام کے کہ اُن میں سوا حضرات آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے...

دوسرے بدن انسانی میں بعضی چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء و اشیاء کو تو جز حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں... یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا... علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے، ان میں سے ایک جزء بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں، پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لیے جس میں ٹکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گو دام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے... ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل مانتخلل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں... گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متخللہ کے وہی اغراض جو اجزاء متخللہ

سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لیے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولیٰ نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے... ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولیٰ ہوتی ہے...

بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعض اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل مآتخلل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کو اٹھائے پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اور ان کے اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ، پیشاب، تھوک، سنک، پسینہ، میل کچیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے... چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے...

سوا اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے... مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا، ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے... گو اجزاء اصلیہ میں سے نہ ہو، دوسرے پاخانہ، پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ، پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا 'یا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جو یوں کہئے کہ اگر نطفہ اجزاء الدہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی...

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے اور حضرت حواء علیہا السلام کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم علیہ السلام کی باتیں پہلی سے بنا جو اجزاء اصلیہ میں سے ہے... اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پہلی ہی مخرج ہوئی ہو مگر جس صورت میں مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پہلی کی

جانب مخرج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے... بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت حواء علیہا السلام اجزاء اصلہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت حواء میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوروں میں یہ دونوں امر مفقود ہیں...

اور بحکم تقریر گزشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت حواء علیہا السلام میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو مابین اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہوتا ہے... پھر باوجود اس کے جو حضرت حواء حضرت آدم علیہ السلام کے لیے حلال ہوئیں بلکہ خاص اسی لیے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت تو والد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا... علیٰ ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پیران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت یعنی اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواز تھا...

سو جب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا... مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و بنوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مؤمنین و مؤمنات من وجہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں... یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت ازواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو تو والد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت

عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گزرا سب
متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں... ہاں فرق قرب و بُعد ہوتا تو مثل
رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے...

الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے... ثانی اگر
مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہے... چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گزشتہ ان شاء
اللہ مخفی نہ رہے گا... پھر در باب حرمت قیاس کے کیا معنی... دوسرے اگر قیاس بھی
کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے معاملہ کو تو حضرت آدم
علیہ السلام اور حضرت حواء علیہا السلام کے معاملہ پر قیاس کیجئے اور مؤمنین و
مؤمنات کے قصے کو ازواج پسران و دختران حضرت آدم علیہ السلام پر مطابق
کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض
ہیں... بخلاف دیگر برادران و ہم شیرگان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تن
تہا کا گزرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں...

الحمد للہ والمنۃ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرور
کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰات والتسلیمات اور دفع شکوک و اوہام تقریر اثبات
حیات سے فراغت پائی...

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی
رسولہ سیدنا محمد وآلہ وازواجہ واهل بیتہ وذریۃہ وصحبہ
والتابعہ اجمعین... برحمتک یا ارحم الراحمین...



تاریخ کتاب آب حیات از نتائج طبع شاعر نازک

خیال شیریں مقال جناب منشی حبیب الدین احمد

صاحب سوزان سہارن پوری سلمہ اللہ تعالیٰ

چاپ شد چوں این گرامی نامہ	نام آور نامہ نامی نامہ
موجہ سرچشمہ آب حیات	درمزه ہمیشہ آب حیات
جدولش غیرت دہ جوئے بہشت	سطر سطرش سرو دلجوئے بہشت
روئے کاغذ آبروئے نیکواں	خط خط رخسار محبوب جواں
لقطہ او گوہر با آب و تاب	یاسہ خالے بروئے آفتاب
ہر گل مضمون گل باغ جنان	برو بخ رنگین گل خندہ زناں
حرف خوبش شاہد مشکین نقاب	اندر و معنی چو مہر اندر سحاب
معنی اندر لفظ او پوشیدہ	ہم چو نور دیدہ اندر دیدہ
چونکہ بود آں مرد حق مست الست	طرز گفتارش ہمہ مستانہ است
از معارف کہ حکایت می کند	از حقائق کہ روایت می کند
کہ زمعقولات میگوید سخن	کہ ز معقولات میگوید سخن
فہم بر گفتار او کمتر رسد	عقل بر اسرار او کمتر رسد
ہم چنین علم کے حاشا رشد	عاشق مست این سخن راوا رسد
طبع اولقصہ دریائیسٹ ژرف	ہر زماں زماں می زند موئے شگرف
الغرض چوں این کتاب باصفا	چاپ شد از آں آن مرد خدا
دیدم اور الیک دل از دست رفت	ہوشم از سر ہم چو ہوش مست رفت
بعد یک ساعت چو دل آمد باہوش	طبع من زماں حال خوش آمد بجوش

خاطر من دفعہ آں احوال را حیلۂ انگشت فکرِ سال را
 رقم اندر پیچۂ اندیشۂ خود جز این مارا نباشد پیچۂ
 کزلب بحرِ خضر آواز داد کہ ہمہ تشنہ لبان را نفع باد

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعر بے بدل

جناب مولوی حافظ غلام رسول ویران دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

گشت چوں مطبوع زیبا نسخۂ آب حیات از تصانیف محمد قاسم آں قدسی سرشت
 خامۂ شیریں رقم از بہر سال طبع او اپنے مرہ دلال آب حیات است این نوشت

۱۲۹۸ھ

الحمد للہ علی احسانہ کہ ایں کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور
 کائنات منہج موجودات علیہ افضل الصلوات والتحیات، از عمدہ تصانیف حضرت
 راس المکملین حجۃ العلماء الربانین بحر مواج ہمہ دانی مقرر لائے امام العلماء
 مقدم الفضلاء آیت من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ
بتصحیح تمام و تنقیح تام باہتمام احقر انام حاجی سید عبدالمتین خلف
 اصغر جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد عبدالاحد صاحب مرحوم عفا عنہ الصمد
 بمہ صفر المنظر ۱۳۵۴ ہجری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در قلع قدیمی دہلی حسن
 الطباع یافت فقط

مَحَرَّم

مختصر تعارف... آبِ حیات

مولانا عبدالرشید ارشد صاحب مدظلہ اپنے مضمون ”مجلۃ الاسلام حضرت نانوتوی رحمہ اللہ“ میں حضرت کی کتب کے تعارف کے تحت ”آبِ حیات“ کے متعلق لکھتے ہیں۔

اس کتاب کے بارے میں، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے اسے مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے سبقاً سبقاً پڑھی، کتاب اُردو میں ہے اور حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ جیسا بے مثال عالم اس کو سمجھنے کے لئے اس کے مصنف سے سبقاً سبقاً پڑھے، تو اس کتاب کی مغلط، پیچیدہ اور مشکل ترین ہونے کی شہادت ہے، اگر کوئی بڑا عالم جو حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے طریق استدلال اور اندازِ تحریر کا ادانشاس ہو، فلسفیانہ مباحث اور معطقیانہ طرزِ استدلال کا شناسا ہو، وہ یہ کتاب سبقاً سبقاً پڑھائے تو شاید یہ اہل علم کو سمجھ میں آجائے۔

کتاب کا موضوع ”مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے، اب تک عالم اسلام میں اس مسئلہ پر خاص پر اتنا مفصل کلام اور اتنے دلائل، تجربات و مشاہدات کے شواہد کے ساتھ کسی عالم نے نہیں لکھا ہے، اس موضوع پر لکھنے کا داعیہ اس وقت پیدا ہوا جب آپ نے ”ہدیۃ الشیعہ“ تصنیف فرمائی، جس میں شیعوں کے مسئلہ فذک کے سلسلہ میں خلفاء راشدین پر الزامات کی تردید کی گئی تھی، شیعوں نے فذک حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نہ دینے پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو مطعون کرنا شروع کر دیا تھا تو متعدد علماء نے اس کے جوابات دیئے تھے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ پر ایک بالکل دوسرے نقطہ نگاہ سے روشنی ڈالی اور اس کا جواب دیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا نورث ما ترکناہ صدقہ

سے پہلے استدلال کیا، اور دلیل کا ما حاصل یہ تھا کہ چونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری متروکات اللہ کی راہ میں صدقہ ہیں ان کو بطور وراثت کوئی پانے کا حق دار نہیں، اس لئے بہ حیثیت وارث کوئی اس کا دعوے دار نہیں ہو سکتا اور نہ اس کا حق دار ہے، اسی ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن اس جانب پھٹل ہوا کہ وراثت کا مسئلہ اس وقت اٹھتا ہے جب مورث وفات پا جائے، اور مورث جب تک زندہ ہے چاہے حالت نزع ہی کیوں نہ ہو، مال اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا، اور جب مالک اس دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے تو در ثاء مورث کے مال کے مالک ہوتے ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مال کی وراثت اس لئے جاری نہیں ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں، اور زندہ کے مال کی وراثت جاری نہیں ہو سکتی، اور شاید یہی وجہ ہے کہ ازواج مطہرات سے نکاح حرام ہوا، دوسرا نکاح شوہر کی وفات کے بعد ہوتا ہے، جب تک شوہر زندہ ہے دوسرا نکاح حرام ہے، چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم با حیات ہیں اس لئے ازواج مطہرات کا نکاح دوسروں سے حرام رہا۔

جب یہ حقائق حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے آئے تو آپ نے یقین کر لیا کہ دونوں مسئلوں میں علت حقیقی یہی ”حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے اس لئے آپ نے اس مسئلہ پر دلائل فراہم کرنا شروع کر دیئے، بہت سی احادیث اور قرآن کی آیتوں سے ایسے اشارات ملے جن سے آپ کے نقطہ نگاہ کی تائید ہوتی چلی گئی اور بعض آیات قرآنی سے اس کے خلاف حقیقت معلوم ہوئی تو آپ نے ان پر بھی غور فرمایا اور پھر ان کی توجیہ و تاویل فرمائی۔ (سوانح علماء دیوبند ج ۲ ص ۸۷ مرتبہ ڈاکٹر نواز دیوبندی)

نوٹ: آئندہ صفحات میں ”آب حیات“ کا قدیمی نسخہ

کا عکس دیا جا رہا ہے تاکہ مراجعت میں آسانی ہو۔ (ناشر)

طبع قدیم ۱۳۲۳ ہجری برطانیہ ۱۹۰۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اللَّهُ إِلَهُ الْمُرْتَبِّينَ
وَالْمَلَكِ الْكَلِيمِ

الحمد لله الذي جعل كتاب طائفة الثبات ديات بركات سرور كائنات عليه الصلوة والسلام



مسنف جلالہ اسلام آیت من آیات اللہ و لا ایزد الا اللہ قاسم متنا الوئی با تمام اتمام محمد عبد اللہ

مطبع محمد علی
دعوت مجتہدین
مطبع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم قاری یوم الدین والصلوة والسلام علی سیدنا محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ أجمعین۔ بعد حمد و صلوة کے بندہ پیران کثرین خدائے محمد قاسم غنی عن والدین عن جمیع المسلمین جسکی ہجراتی پر اس کی پریشانی بے سرو سامانی اور اس کے کثرین خدائی ہونے پر اسکی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قد شاسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور ایمان نبی کی خدمت میں جنکو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض ہوا ہے چند سال گزرے کہ حسب سیمائے بعض بزرگان واجتہاد طاقہ شیعوں کے جواب لکھنا تھا اشارہ تحریر جواب طعن فدرک میں بنجانب بشریوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لا نورث مائترکناہ صدقہ کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات الجنی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو ربان روحا ص عام ہے اسلام ہی خود بخود پائل ہو جائیگا اور اس غویے کا منقوض ہونا نہ اس کے کام آئیگا۔ الغرض آپکی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور ٹھوس حیات کی موید نظر آئی۔ اور اسوجہ سے علماء اہل سنت کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا اگر ہفت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل گوشہ نشینوں اور چلک شون کے عزلت گزین ہیں جیسے ان کا مال قابل جزائے حکم میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپکا مال بھی محل نوریت نہیں بعد اہتمام تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑی رہی نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا اگر اس سال اعیانہ سلسلہ ہجری میں قبل رمضان شریف سرایا کر موعنا یاات ہتم مطبع ضیائی واقع میرٹھ مشی محمد حیات سے تحریر مذکور سنی بہ ہدیہ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اسوجہ سے چار ناچار اسکا ہل کو ہل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی۔ چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب الیف ہو کرتی ہے تو اس نظر مکر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کی بیشی اولیٰ از خود

جبر نقصان کا اتفاق ہو جب نظر ثانی کی نو بہت مقام مذکور تک پہنچے تو بغرض حق بعضے کو ناممکنیوں
 مناسب معلوم ہو کہ اول تو اس عوی کو موبہ کیا جاوے دوسرے اعتراض تعارض کر یہ ایک مسیت اور علی بن اعلیاس
 اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب یا جائے یہ سمجھ کر جو اس ضمن کو چھیڑا تو حسب تخریر سابق یہاں ہی اپنے خیال
 سے زیادہ طول ہو گیا اور اپنے اندر سے بڑے مضمون مذکور کے شاخ و برگ بھینے ہوئے نظر آئے اور کثرت
 مشاغل باعث رنج و تعب ہر دل کا دل جی آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ یہیں نقصان شریف کا آجانا
 لکھنے کا اور یہاں پہنچا گیا غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی لو بہت دہائی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر جرح ہوا۔
 آٹھویں سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشائی راہ بیت اللہ اختیار کی میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکور کے
 مآل نام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موعود ہتھکڑیاں تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً مجھے
 پہنچ کر یا تنقار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہو گا۔ اگر اس عرصہ میں
 تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہر یہ لشیہ کو چھاپا تو کیا چھاپا غرض میرٹھ تک
 کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی دہچھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور اُنکے اس اصرار پر
 جیسے انکار نہ ہو سکا دہر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور اسبقہ رچھپ جائیکے بعد توقف
 میں جرح بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچھی سودہ کے کاغذ جو بعض اجاب کے حوالے کر نیچے لئے ساتھ لایا
 تھا ساتھ لئے اور مہربانی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں گزارنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی
 امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے یہاں میں راگلاں لئے آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجہ ڈاکٹر
 بیٹھا اور جون نوں بن پڑا یاغ یا چار دن میں تمام کیا مگر بارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو
 میرٹھ روانہ کیے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام الشرفیو غنہ ساتھ مجھے دل کا دل ہی میں
 رہا نقل کا اتفاق نہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر امید بائے
 چند در چند آگیا حضرت پیر و مرشد ادام الشرفیو غنہ کے گوشہ دار کر دینا یا ملاحظہ اقدس کے گزار لینا ضروری
 سمجھا اس لئے اوراق سودہ کا پتہ باندہ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود مگرابی و زار سیاہی کے
 جسکی وجہ اپنی رہائی تو درکنار عمر ہیوں کی گم گشتی کا بھی اندیشہ تھا اور یا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے
 سواری شتر دروزمین دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ ادا ما الشرفیو غنہ فاد عزہ الی یوم
 النیتہ کا طواف میرا ہوا اور حضرت پیر و مرشد ادام الشرفیو غنہ کی قدسوسی سے ربہ عالی پایا۔ معنی زیارت

مطلع نور عانی منبع اسرار صمدانی مود فی الجلال والاکرام حق و مدد شایسته نام نہ جلتہ فی اقصاء الایا
 افلاص بہشت کہ صمدی ان با خضامین نوع شریعت زریب خرقیت غریب تہذیب سادات و سادات مشرت
 نیاز مند ان بہائے و آنداشت ستم ان مادی نگران مقتدے دین پناہن بدہ زبان عمدہ دوران سیدنا
 در شہداء و مولانا الحاج امداد اللہ زلال کا سہ امداد امن اللہ المسلمین اہل اللہ کی زیارت جو ہر شہداء و شہداء
 خدیہ ہندستان کے بعد وطن تدبیری تھانہ بھون ضلع سہارنپور مظفرنگر کی چوڑی کلم اشارت باضی بلد اللہ
 الامین مکہ مشرف زادنا اللہ شرفا و عزا میں مقیم ہیں بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا جو بہ ہمدستی دین نیلہ و کچھ
 پیشکش نکر سکا و اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بہا لایا مگر شکر ثنایات کس زبان سے
 کیجئے کہ اس بدیع مخضرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں دین۔ مزارہہ برین صحیح و بدانی تحسین ثانی سے
 اس پیچہ ان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مانگی اور پیچہ دانی کے سبب جو حجر برز کو یکے صحت میں توجہ تضرع
 ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور تعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اور نتیجہ اور لیبی نفس ابر صبح زبان گنگ
 چنین نمہ خوش آئندہ میں کہیں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اس شمس اعاد فین کی نور افشانی ہے یہاں میں
 بھی مثل زبان و دست قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہیں ورنہ اپنی پیچہ دانی سے حیر بے
 سر و سامانی دوسری پریشانی دوشادہ عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سر و سامانی کا حال پوچھے
 تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدروانی علم کی طرف لگائے نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں بڑا
 اور اس کام سے دل نہ گھبرائے نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ سب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا نہ وہ پیسے
 کا ایسا حساب کہ حسب الخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھے تو کچھ نہ بوجھے۔
 ایک لہزار مقصود پھر مقصود کے لئے ہزار غم موجود ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے پھر کس کس کو حاصل
 کیجئے جدول کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تھائیں برائیں تو ہم میں خدا میں کیا فرق ہوگا
 اور سب آرزو دل سے دست بردار ہو جائے اور خدا کے ہو رہے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں آئے
 کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بجائے یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت ثابت ہم سے نہ بکاؤ تو باقہ اجلے بہ حال اپنا
 حال تو معلوم ہے اس سامان پر نعمت۔ ہاں حضرت مسطور الصفات کی رعایت کے نام جو کچھ لگائیں جو اب
 اور ان کی تعجبات کی نسبت جو کچھ ہمیں زیب ہے اس لئے یہ پیچہ ان پر دین گہر گہرین زبان دل سے اس بہت کا
 معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن و لفظیں اہل دل اور کوئی حقیقت لائق تصدیق اہل حق ہے تو

وہ حضرت مرشد برحق ادام الشرفیوضہ کے انتساب تو سب کا بھل ہے۔ اور اگر اختلاف اٹھا یا طویل
 آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ درون خود قائل ہے کہ اپنی نقل و سبب اور اپنے دماغ میں غلطی ہے
 وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام الشرفیوضہ کے سننے کی ضرورت ہوئی مگر حبیب زبان فیض ترجمان کے
 آفرین و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو
 وہ جانے منکر و محکا کام یہی ہے ہاں نقصان تقریباً در پریشانی تقریباً اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح
 محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کجائے
 سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنهانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب
 غلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام الشرفیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ معنی ہدیہ الشیعہ ہوا تھا ایمار ہدایت انوار
 حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہو کہ تشریفات حیات سید الموجودات سرور کائنات
 صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کو ہدیہ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے سو بایں نظر کہ یہ تقریر اول مثبت حیات
 خلاصہ موجودات علیہ علی آلہ فضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے دوسرے اس اثبات کے اس مرد دل کو مایہ ننگانی
 جاودانی ہے معہذا انشی محمد حیات صاحب موصوف گو نہ اس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب
 معلوم ہو کہ اس سال کا نام آب حیات رکھا جائے دین یتھانکر قائم اٹھایا۔ اور پھر انی کہ شروع تو خدا کے گھر سے
 کیجئے ادرین پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرور عالم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم پر اختتام کو پہونچا دیجئے تاکہ ابتدا انتہا دون
 مبارک ہوں ورنہ بقدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس سلسلہ سے اس ظلم و جہول کو امید صحتہ اوقظن قبول ہے
 سو خیر نام تحریر سطور تو یہ کس مرتب انام استاد خداوندی پر حبیبہ سا ہے۔ اور پچھو رہی امی الحجہ کو سنا ہے کہ شقائق
 زیارت کا مدینہ منورہ کو لڑا رہے۔ انکے ہر کا باب انشاء اللہ تعالیٰ یہ ننگ مت بھی روانہ ہوئیو الا ہے۔
 اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سوا اول تو ناظرین بالانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ
 باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علی اور مصالح و حکم سے ظالی نہیں
 ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اسکے لئے کوئی علت و اسباب کوئی مد کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو چونکہ اس رسالہ میں ایسی
 باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو بھی کو معلوم ہے باقی
 اجماع اہل عقل و نقل پر جملہ مشہور مسلمہ کا نہ انام فعل الحکم لایخو عن الحکمۃ۔ شاہد عادل ہے ہر ہی شہادت
 نقل سو وہ آیات جو نقطہ مکمل پر مشتمل ہیں جیسے تعلیم الحکمۃ۔ یا لفظ حکم کو مضمون میں جیسے یو کلا آیتنا حکمنا و علمنا۔

اہل انسانی کے لئے اس باب میں سیس کافی وشاہدہ کافی ہیں جو دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور
بشرط درست میں شہادت عقلیوں میں محض ہوتا ہے جو کہ منہ علم جگہ سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت
حکمیہ حقیقیہ کلام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلبیہ اس لئے گذارش ہے کہ کوئی عقلی
موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض سو جس موصوف میں وہ صفہ بالذات ہے
وہ موصوف تو اس صفہ کا محکوم حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم حقیقی اگرچہ وہ منعقد ہوئے
حمل مواظہ کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علیٰ ہذا انقیاس نسبت فیما بین
نسبت حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی کہئے
مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے
نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ
کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر ایسے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف معنی محکوم علیہ کا علم ضروری
ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لازماً ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو
بالشرور حکماء وین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہونگے معہذا سوار طریق اول کے محکومات بہا
کی اطلاع بجز تعلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ مقول ناقصہ دراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ بیس ایک
محکوم علیہ کا علم اسکے سارے لوازم معنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو سکے
تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اسوجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر بانیہ کہ مرتبہ
ثالث اول ثانی سے بالذات متاخر ہے اسکا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اول بدیع
کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کس قدر متبعان یا اخلاص بھی ان کے شریک ہوں
چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نحمۃ الوضو پر حضرت بلال کا مدامت فرمانا اور بہت سے احکام میں
حضرت عمر کے موافق و معی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا انقیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محمد الدین
ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال ہیں سے احکام شرعیہ پر بے درس تدریس فقط بمعونۃ الہام ان کا
مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہوا و احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو بے اسکے کہ اسکے
محکوم علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا معنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال آئے ہو اور مرتبہ
ثانیہ اکابر اولیاء مجتہدین بالانفا کے لئے ہے و مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء و کیا رامت ہے ماورائے تعلید نکستے

بشا ہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ حکومت علیہا حقیقی علت اور ملزم ہیں اور حکومت بہا حقیقی معلول لازم ہر
 احکام شرعی کے حکومت بہا مراد ہیں یا معنی شہوتی تصدیق یا نسبت حکمیہ لازم ہر حکم شرعی کیلئے کوئی نہ کوئی حکم علیہ
 حقیقی ہوگا چنانچہ باریاں بھی یہی پر ہے یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ غلطی حکم یعنی حکوم بہ کیلئے غلطی ہے حکوم علیہ ہے
 تو جہان جہان وہ شے ہائی جائیگی بشرط علم پر بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ حکوم علیہ صحتی جب
 علت اور ملزم ٹھہرے تو حکوم حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول لازم علت و ملزم کو لازم ہوتے ہیں بہر حال شرط
 سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت وہی مراد ہے جو اس پرچہ ان کے عرض کیا درجہ صحت مضامین مطبوعہ شرح فقہ حکمت
 و حکم میں مذکور ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیلئے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں فوجہ
 ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصدق ہونا ظاہر و باہر ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں
 تو وہ امر ان احکام کی مصدقیت کہلاتی ہے۔ النسبہ حقائق و وجہ اور احکام معبود میں ارتباط لازم اور علاقہ علیت
 و معلوایت ہے۔ یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو یحییٰ او امر و نواہی ہیں انشاء میں خبر یا اطراف خبر جو
 حکومت علیہا کا ہونا ضروری ہو اس لئے یہ عرض ہے کہ او امر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے و حقیقت میں
 بلکہ احکام میں جب امر و نواہی متفرع ہوتا ہے مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک جگہ نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا
ذکر اللہ اثنی عشر قائموا الصلوٰۃ ان لم یؤتوا کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ دوسری جگہ نماز سے منع فرمایا تو یوں
 فرمایا لا تقربوا الزنا ان کان فاحشاً و سار سبیلاً۔ پہلی آیت امر کو مشتمل ہے دوسری نہیں کو دونوں جہاں خبری
 کے بعد امر و نہی کے فرماتے کی علت بیان فرمائی یعنی ارشاد فرمایا۔ ان الصلوٰۃ الخ اور ان کان الخ اور یہ دونوں
 جملے خبریہ ہیں باقی بعض اظہار جہاں الصلوٰۃ کانت کو مثل کتب علیکم الصیام انشاء یہ کہنا اور امر بصورت
 خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جہاں الصلوٰۃ کے انشاء یہ ہو سکتی کوئی دلیل نہیں دوسرے
 قرینہ مقدم قائموا الصلوٰۃ اس کے خبری و نہی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے رابطہ
 مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ لئے معلوم کہ مرد و نہی لازم ہے چنانچہ ان اللہ یا امر بالعدل والا حسان الخ
 ونیر آیت الذین یتبعون الرسول النبی الامی الخ و اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحۃ یا اشارۃ اس پر
 دلالت کرتی ہیں غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفصیل اجمال آیت ان اللہ یا امر بالعدل وغیرہ میں امر بصورت
 خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو حکم اجمال مذکور امر باہمی لازم ہے تو علماء اہل نے نظر بہ انجام مجموعی دلیل
 مرونی رکھا بلکہ او امر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی ارباب فہم سے

تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو مثل یہ تو اسے تنہا ہی نہیں سمجھئے گا کہ حکم بمعنی امر وہی ہے مضامین سابقہ کا
 تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ مذکورہ شریایان تقریر گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ
 کے اندر میں بہت سے امور عقلیہ نقلیہ کی کیا لازم آئے گا مان اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا
 پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو محمولوں کی طرف
 متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتدا و خبر ہوتے ہیں علوم کیلئے مسائل اور مسائل کیلئے محکوم علیہ محکوم ہے کہ ہوتے
 کی خبر و تلبس چنانچہ واقفان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی اور جب ہر علم
 میں مسائل جوتے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ و محکوم بہ ہوتے تو اگر وہ محکوم علیہ وہ
 محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر وہی کیلئے ثابت کا ہونا ظاہر کیونکہ محکوم مسائل علم دین میں ماسور بیانیہ عن
 یہ معنی سنئے ماسور بلفظ نہیں عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کیلئے کوئی بالذات ہے سو جو
 محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزم اور علت اور طریق ماثبات مدعا کیلئے یہ کہ یہ الذین مشجون
 الرسول اپنی آیت اور نیز آیت ان الشرکاء بالعدل والاحسان اور سو اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہوتا ہوا بات
 پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا و رسول کیلئے ماسور بہ کا معروف و عدل غیر ہونا ضروری ہے اور معروف غیر وہ
 ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس نہیں عنہ ہونے کے لئے اسکا منکر و فحشا ہونا لازم ہے اور یہ وصفا
 اور یہ وصفا اس کے نہیں عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسول غیر سالن ہدایت
 سبجملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر وہی از قم شفقت از عی ثابہ ہوگا خدا
 و رسول کے امر وہی کو معروف و منکر و غیر ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف و غیر ایسا ہوگا جو ماسور بہ ہوگا
 ہو اور کوئی منکر و غیر ایسا نہ ہوگا کہ نہیں عنہ نہ ہو چکا ہو غیر مطلب مطلب ل سے ہے اپنی ہر امر کیلئے ماسور بہ کا
 معروف و غیر ہونا اور ہر نہی کیلئے ممنی عنہ کا منکر و غیر ہونا ضروری ہے اور معروف و منکر و غیر ماسور وہی سے
 مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت ماسور نہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے
 توضیح کیلئے ایک مثال معروف و شہادت انہ کلان فاعلمتہ سے زنا منجملہ فحشا ہوا اور فحشا حکم نہی بن القوم نہیں عنہ
 تو اس قیاس کی صورت ہوگی زنا فحشا ہے اور فحشا نہیں عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا نہ نہیں عنہ ہے مگر چونکہ خدا
 علہ نبوت حد کبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشا کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر وہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے
 اور یہی ہمارا مطلب تھا اور ہر علم احقر حدیث کل مد طبع بعلم الیم و تشدید لفظ بھی کچھ اس جانب شیر و جہ لکلت

کی بر ہے کہ مطلع نظم المیم قدسید الطائر جھروکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں سو جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہ ہوگی
تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل کے مقابل
جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں جس نظر سے نظر آتے ہیں
لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریب ہی مراد ہیں عجب نہیں کہ علل بعید یعنی صفات خداوندی جو علل معلولی
ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور
عظمت عبادت اور تعظیم کی خواہش کا ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس کے
ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اعمال
فارجیہ مرد نہیں جو یہ نتیجہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور لازم سے منفک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود
علل اور ملزومات لوازم معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں آئی کوئی مطلع ہے اور اس کے ساتھ سے اعمال صالحہ و باغی حلل
صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضای علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل ملزومات
ہے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق
دین یوت الحکمۃ تقدادتی خیر اکثر ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے خیر اب بس کیجئے
اصل مطلب کی راہ لیجئے۔ مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی
ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لازم تحقق نسبت کیلئے وجود ظرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری
ہوا اور علم نسبت کیلئے علم ظرفین کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت
ہوتے ہیں تحقق نسبت اولی کیلئے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کیلئے نسبت
ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو
احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کیلئے جیسے تحقق
بیوع و اجارات نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات نکاح ضروری ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف
عقود کی حاجت ہے مثلاً منکوحہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح
ایک نسبت اور اضافت کے ذمہ ہیں اور یہی سبب اپنے تحقق میں ان کے تحقق کا محتاج ہو گا اگر کہیں حرمت
موجودہ نکاح ہوگی تو پہلے ہو گا اور سبب نکاح ہوا تو نا کھین کا وجود دنیوی یعنی حیات خود ثابت ہو جائیگا لیکن
چونکہ عقد کو العقد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے ان عقد کو کیلئے

دہی منعقدین اہنی معقود علیہ اور معقود بہ کی حاجت کے علیٰ ہذا القیاس علم نسبتہ اولیٰ کیلئے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ معقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاد و بانذات ضرورت کے تو منعقدین کی ضرورت کے مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود یعنی بیع و اجارات میں تصور نہیں تو ثانیاً بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع و ارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حق استیفاء حقوق اجدادہ اہنی منافع و رشتہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ توام اصل مقصود یعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہر حال شخص اور معین ہی ہوتا ہے اگر سوجہ سے اس کا موجود نہ ہوتا تو بعد عدم اولاد یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور عقود یعنی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو تعین اثر شخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود ہے اور اگر عقود میں سے ہے تو در صورت نہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا افراد تصور ہیں اور سوجہ سے اس کے ہلاک ہر فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اسکی وجہ سے عدم انعقاد تصور نہیں بلکہ چونکہ بیع ثمن اشیاء ثابتہ اور مقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں تمامہ حاصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع ثمنی دفعۃً تصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقدہ انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں بقائیں ہی تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ تصور کے انعقاد سے ظاہر ہے مدایہ علیہا ان انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا علی تعین کسی ملک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدیہائی ملک بدیہائی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں دوسرے یہ تبدیل ملک یعنی مشتری کا بیع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بارخ کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مر جانا اور دوسرے وارثوں کا اس کے قائم ہو جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدہ انعقاد تصور ہو نہایت مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہو البتہ اصل انعقاد اور یہ ہے اور ملک و ملک انعقاد پر تفرع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر یہ ملک کو مالک بنانے والو کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع مگر عاقدین

میں سے کوئی ہر جائے تو جیسو وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اسکا قائم مقام ہو جائیگا اور اس
 حساب قائم مقام کا قائم مقام کہلائیگا اگر اندیشہ طول سدرہ قلم نہ ہوتا تو میں مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی
 باعث الشرح ناظرین ہونے مگر اس غرض مقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہی یعنی بیع و ثمن
 بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین بیع و ثمن نہ واحد متصور مگر منافع
 از بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں وجہ سے ابعاد و ردی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں حرکات زمان پر منطبق
 ہوتے ہیں منافع جواز قسم حرکات ہیں ان کے تباد کے ساتھ متجدد ہوتے جلتے ہیں اور اسکا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج
 ہے۔ آن واحد میں متحمل نہیں ہو سکتا جو انعقاد اجارہ و فک و واحد متصور ہو بلکہ شئیاً فیثیاً انعقاد بھی تجدید ہوتا جلتا
 ہے کیونکہ منافع شئیاً تجدید میں سے ہیں و فک واحد متصور نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت
 نہیں باقی رہا تا اقتسام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول
 حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمتنی وعدہ عقود منافع متجددہ زمانہ معین ٹوٹنے سے اور یلزم و فک واحد کا
 لزوم ہے جس سے بعد تجدید منافع عقود انعقادات متجددہ پیدا ہوتے جلتے ہیں عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ
 پیش آئے کہ اگر عقود انعقاد کیلئے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقود انعقاد وحدت منافع
 سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی بقدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے
 وعدوں میں نپایا جائے لیکن اجارات ذراعات و تجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلایق غلامان
 لزوم کے جو ہر وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا
 میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی بالجملہ جو کہ اجارات میں شئیاً فیثیاً وقت تجدید منافع عقود انعقادات متجددہ ہوتے ہیں
 تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جائے تو ورثہ کو حکم ہے تنجیاً و مورث استحقاق اتمام اجیر باقی نہیں کیا کیونکہ مدت
 و حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور
 نہیں تو پھر اجارات میں اشتہاری ہو تو کیونکہ ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے بایں وجہ کہ
 نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم بالشان اگر حقیقت
 سلمان منافع بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیع ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور طلع بمنزلہ کنایت ہے۔
 اسپر شاہ ہے اس زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رساں میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح و رفیک طرف
 منتقل ہونے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الابطالہ ہو یا خیر والدہ سب حلال ہو جائیں ہاں ایک شبہ باقی

وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع ملک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ ملک ہونے ہی پہلے جو متاثر یعنی مورث ملک و فناء ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول ملک ہوتا اور بعد موت وراثت اس کا قائم مقام ہو سکتا شہد اتو شہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں ان کے ملک ہونے کی خبر ابھی نہیں اور زیادت و رشتہ سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہوتی ہو اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت ملک بیع و شرا اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول و رشتہ وغیرہ کی جانب خواہ نام ہو وہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہیں چنانچہ ظہر ہے اور کیوں نہ ہو وراثت و شری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام ہونا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے قبیل قائم ضرور ہے بقار مقام بھی لازم ہے اور حسب مقام بحال باقی ہو گا تو لازم مقام ہون کے تو ان باقی ہوں گے تو لازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں تسہیل کیلئے ایک مثال معروض ہے کسی چھک نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھائیے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جماد بیچئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی پر تقاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تختیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی علیٰ بنہ القیاس ہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائیگی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تختیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تختیت اور۔ و جس کی وہی کہ مقام سابق یعنی چیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام یعنی فوقیت و تختیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تختیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کوئی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے کون نہیں جانتا کہ موصوفہ تختیت و فوقیت اولاد بالذات احراز میں ثانیاً و بالعرض اشیا و تخریز ملکہ سنگ اول کی تختیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور سب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ثانیہ اول لازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جبہ ۱۰ مثال ذہن لشین ہو چکی تو اب گوش ہوش سننے کے جیسے چیز فوق و تحت کو بلحاظ یکدیگر فوقیت و تختیت اولاد بالذات عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تختیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی ملکیت اور ملکویت اور قابضیت و مقبوضیت اولاد بالذات مقام ملک ملک کا بعض مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک ملک کا بعض مقبوض

کو صفیں عارض ہوتی ہیں سو مالک مملوک اور قابض و مقبوض کے بدلچانیسے یہ ضروریات مقام تبدیل ہونگے
بلکہ جیسے در صورت تبدیل سقف و بقار سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف
نسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف نسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدیل مالک وہی ملکیت سابقہ
زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف نسوب تھی اب وارث کی طرف نسوب ہو جاتی ہے اور عرصے
استعمال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے ورنہ ملک معنی مصدر و از قسم لایبقی زما میں ہے تبدیل مالک
کے ساتھ تبدیل ہو جاتی ہے بالکل ضروریات مقام معنی ملکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے
ساتھ انتساب تبدیل یا قائم مقام معنی تبدیل مالک مملوک سے تبدیل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز
زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدیل ملک نہیں سوا اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول نہیں
تو شہدا خود مالک ہونگے اس صورت میں نہ اموال شہدا قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہدا کسی کے
نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ
اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے چنانچہ ارواح شہدا کا ان اجسام سے جدا کیے اجواف طیر
خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تنازع ہے بشہادت احادیث صحیحہ اسپر شاہ ہے اور نیز لفظ عندہم
جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول
کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات وراثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی اس لئے کہ وراثت حیات
بجنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق
ہو سکتی ہے جو اسکے بجنس ہو ورنہ اسکی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے منقطع اور وسیلہ انتقال ہے
بلکہ یہ اموال و ازواج اسی کی آسائش اور اسکے دل مضار کیلئے مطلوب ہیں سو جب روح کو اس جسم سے
تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہونگے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر
تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ
انتقال ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتقال کا ذریعہ ہو سکتا ہے معہذا ملک شہید
کو اگر بحال سابق قائم رکھئے اور بجانب وراثہ منتقل نہ کیئے تو صد ہا دشواریاں اور ہزار ہا حرج نظر آتے
ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدا میں در صورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس انتہائی سے کیجئے (اور یوں ہی
دیندہ کیجئے تو کب تک ہند کیجئے اور کا ہے کے لئے رہنے دیجئے اسلئے حکمت لم یزل بنظر سابقہ نفع ربانی

بلکہ یہ ہم دنیاوی مقصود ہے نہ دینی مقصود کیونکہ دنیاوی مقصود کے لئے دنیاوی حیات و دنیاوی اموال و ازواج

اقراب کی طرف جہان اقرب لکم نفعا مشیر ہے مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات
 ملک شہید بھی آئے وہ تو کئی طرف منتقل ہو کر یہ دور اسکے اجارات خواہ از قسم نکاح میں یا غیر نکاح ایک
 موت پر تمام ہو جائیں ڈال اگر کسی کی موت حبل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معافی متضاد و بشرطیکہ ایک لذت
 ہو تو وہ دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت حیات مجتمع
 ہو جائیں اور اسوجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اسکے اموال ازواج بدستور
 اسی کی ملک ہیں باقی رہینگے اور کیونکہ اسکے اموال میں اختیار تصرف نہ ہو گا تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کیسے اپنا
 کارکن نہ بنا جائے اور اسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اس صورت میں البتہ اس کارکن کو ویسا ہی اختیار
 ہو گا جیسا کہ کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اختیار احیاء کے مالک نہیں ہو جاتے
 بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ و کالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی
 میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی ہو قبل موت کیسے اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا
 وکیل بنا جائے تو وہ کارکن کیل اور کارکن ہی رہیگا مالک بن جائیگا اور اسوجہ اسکو جائز نہ ہو گا کہ سر موی خلاف
 امر مول کرے بالجملہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں
 اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب
 موت ہی کی کارپرداریاں ہیں باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر
 ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احیاء بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں
 اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں ہو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو
 بوجہ ہمار حیات و عقل اسکے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے اور یہ خفا اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت
 پیش آیا ہے اس بات میں جانچ نہ ہو گا کہ یہ استتار و کرموت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے ممتاز
 ہے محل واحد میں زمان واحد میں کیونکہ مجتمع ہو سکتے ہیں مواضع جواب کیلئے نظریں اوراق کو اس بحث کا اظہار
 کرنا چرچا جس میں اسکی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملک اور پھر حیات و موت نبوی اور موت
 و حیات دیگر احیاء اموات میں کیا فرق ہے بالفعل قابل گوش نہاد ان یہ بات ہے کہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام
 خصوصاً سرور انبیاء علیہ السلام و ائمہ علیہم السلام و ائمہ علیہم السلام و ائمہ علیہم السلام و ائمہ علیہم السلام
 بقدر حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء علیہم السلام و ائمہ علیہم السلام و ائمہ علیہم السلام و ائمہ علیہم السلام

مجموعہ ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معانی یہ ہے کہ جیسے مختلف
 اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے
 مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اسپر یقین کیا ایسے ہی
 سلامۃ اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین
 اور عدم توریت انبیاء علیہم السلام سے ذہن اباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ
 احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ
 بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامۃ اجساد اور عدم توریت میں سب انبیاء شریک
 ہیں یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ احادیث صحیحہ اسپر شاہد ہیں ایسے ہی مانعت
 نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو تصریح کلام اللہ و حدیث صحیح
 سے اب تک معلوم نہوا ہو بہر حال یا استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور
 اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اسکا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور
 چاندنا اور آندہ و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا
 یقین ہو جاتا ہے ایسے ہی امور مذکور کے ہونیے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس اشکال اور اس استدلال
 میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لازم ہی سے استدلال
 کوٹے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے
 طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں
 اور ہر ایک انہیں سے اثبات حیات میں کافی ہے کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونیکی تو یہی
 وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں نور
 جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ و روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی
 دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں
 سے ہر ہر لازم حیات ہے عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو
 تو ملاحظہ فرمائیے کہ فاعل کو فعل بمعنی مابہ الفعل اور مفعول کو یعنی مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الالفعال لازم ہوتا
 ہے مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الالفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں غرض یہ دونوں اُن و نو کی

ذات کو لازم ہوتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرر و ضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لازم اور لازم کافی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیئے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتہً فاعل و منفعل ہیں ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت ہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے مثلاً نور شمس جسکو قوت فعلی آفتاب کہیئے آفتاب کو لازم ہے تو وہ چوبچو اثر لوبہ ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک معنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے اہل ملک معنی مابہ الملک جسکو قوت فعلی مالک کہئے اہل ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر یہی وہ چوبچو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے تحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی علت متحقق ہو ایسے ہی ملک معنی مشہور بدون ملک معنی مابہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا مطلق ہو گا اس فہوت ملک معنی مشہور تقدم ملک معنی مابہ الملک پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجہ معلول بے وجود علت لازم کہے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال ٹھیکہ گا بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں یا مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اسلئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض مفارق کا نام ہے بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اسکے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر انفکاک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اس سے عام نہیں ہو سکتا یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک معنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلا و قبضہ و غلبہ ضرور ہے سو یہ قوت و استیلا و غلبہ ہی ملک معنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیئے چنانچہ اہم و اضع ہو چکا

اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلا و قبض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور
شر اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں بلکہ بایں وجہ کہ یہ اسباب
ذریعہ حصول اور قبض

ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے
اول دفعہ بوجہ قبض و استیلا ملک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی ملک ہوئے رہتے ہیں چنانچہ بائع
کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور شری کو قبل قبض بیع کا ممنوع ہونا نقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے کو قبل قبض
بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی متفرع ہوا اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلا و کفار کو منزل
ملک اہل سلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر واسطے کے اختیار ردائے موہوب بتلا تہیں
اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہونے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب ہوتی البتہ بائع کو مزاحمت و ممانعت عن
التصرف ممنوع ہوتی اور شری کو قبل قبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائی مشاکلت و بالکفرہ ہی ہوتی
علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلا کو غصب کہتے موجب ملک کفار اور منزل ملک اہل سلام کہتے لو ہر
واسطے کو لئے نزدیک اختیار استدراود ہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی
کوئی صورت تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا اس صورت میں شے موہوب کا
استدراود بیشک غصب ہو گا علاوہ بریں حدود ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاب فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت
میں ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت بقار لزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلا و قبض اور
کچھ نہیں معلوم ہوتا مگر یہ استیلا و قبض موہوب کو واسطے کی جانب سے سیرایا ہے وہ بھی اس طرح کہ موہوب لکھا جب
کچھ زور نہیں اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول انفعال میں انصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا
البتہ ہر ما بالعرض کیلئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر بالذات لازمی ہے ہبہ کی صورت میں بالذات موہوب
در بارہ استیلا قبض تصرف ہبہ کا کیل ہو گا تاکہ اس کی طرف انصاف آتی اور اس کی طرف انصاف بالعرض صحیح ہو
اور جب یہ فرق مسلم ہو گا تو اختیار استدراود آپ مسلم ہو گا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہو گا ہاں بایں وجہ
کہ ہبہ وعدہ علم استدراود کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائیگا اور جو کہ
استدراود کفرہ ہو گا خیر ذکر تو اس مقام میں اسطر لومی تھا مقصود بالذات نہ تھا جو کما ینبغي اس کی تحقیق صریح کفر
متوجہ ہو جائے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بطور موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات انتخاب

کو قطع فترسی اور امر کے فوراً لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبادا و قبضہ ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے وہ پ زمین میں حیثیت ہو کے حق میں عرض مفارق ہے پر بشرط تعلق فیما بین زمین و وہ پ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے نہ ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکور و اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سوائے بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو ہوں ہر سی بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کر چکا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کر چکا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبضہ حاصل نہیں ہوتا نہ سہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل ہی ہو گیا ہے حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ یعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و تعلق مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم و نہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہو گا جسکو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہتے ہیں سبوت عنہ نہ ہو گی خیر احکام معلومہ یعنی علت تصرف مالک حرمت تصرف غیر و غیر مستغرق ہوں الغرض ملک سبوت عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات کے متضمن نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہو گی مگر چونکہ ملک حقیقی خداوند کریم ہے سوائے جو ملک ہے ملک مجازی اعمیٰ ایک ملک مستعار پورہ کار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت کلمے کی چنانچہ انی باعلیٰ فی الارض خلیفہ جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نوع خاص کی خلافت ہے اشیا و بھی موجود ہے و اللہ اعلم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کیسے کا وہی ہوتا ہے جو اس کا کام کر کے اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہو گا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و کالت منقلب بنصب خیانت لیاقت نہ ہو جائے اور دستور اعلیٰ خلافت ملک اعمیٰ غرض ان احب الازعان مملوکائی ہی حق ہڈ کی مخالفت و ذلت نہ اٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت حدود اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کیلئے علاوہ اس شعور و اختیار کے

جس میں تمام حیوانات شریک تھے عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اسلئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و
 امتیلا و حیوانات جو اکثر مواقع میں شہریت دربار ملک کچھ مقید نہوایہ بات انسان کے ساتھ مخصوص یہی جہاد است
 نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم ہے بالعمد ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی
 خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت اجزاء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے
 کم ہوگا اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بھی مابہ الملک
 لازم مابہیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں کم نہ ہو کہ باین نظر
 ڈرتا ہے کہ انکے لئے اور اچھے کا سامان ہو جائیگا پر باین امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جلتے ہیں لیکن تسلیم
 ابھی عالم آباد ہے دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے اہل عقول لازم مابہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں
 ایک تو ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہونے کے دوسرے یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں پہلی صورت میں
 تو علت لزوم ظاہر ہے دوسری صورت میں جہ لزوم یہ کہ جیسے علت معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول علت
 نہیں ہو سکتا باینہم عموم کا احتمال نہیں چنانچہ اوپر عرض ہو چکا اسلئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی اولیٰ علت
 کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک
 معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین علت
 و معلول محکمہ تو یہ بھیچان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے پر لازم
 وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت میں لازم
 مابہیت لازم بین بلعنے الاخص ہی ہوگا چنانچہ اجزاء آئندہ میں انشاء اللہ وضع ہو جائیگا بہر حال صفت ذاتی
 بمعنی مشار الیہ کو اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم مابہیت سمجھے ہاں موصوف بالذات اور موصوف
 بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں پھر لازم
 مابہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مغایر
 ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مباہن ہے اور وہ شرائط موصوف
 بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائیگا ہاں باعتبار وجود کے اس صفت
 مفعول کو بھی کہ بیشتر ملحاذا تقید و اضافت مفعول اسکا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت ہی صفت
 موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں جیسے دھوپ کہ حقیقت

تو اسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو
 اُسکو کہتے ہیں تو باعتبار اتصاف ارض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اُسکا یہ نام نہیں تو یہ دھوپ جیسے زمین کے
 حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار وجود کے بعد لحاظ اثر لفظ کو آفتاب کے حق میں بھی
 لازم وجود خارجی ہے اور اگر کمربائن نہیں یعنی بوجہ اختلاف مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر معمول ہوتا ہے اور
 ایک کا خارج میں موجود ہونا یعنی کلیتہً جبرست تک پہنچا دوسرے کے اختلاف پر موقوف ہے تو مبادی غلطہ
 ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہونے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی بفعل کے کسی صفت ذاتی سے
 مخلوط ہو کر وجود و سرانام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر و نون کل لازم
 وجود خارجی کہیں گے ناں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم مابیت کہیں تو عجیب بھی نہیں بلکہ سخن سے گویا کہ ہر ایک
 کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں خلل ہے بالکل لازم مابیت اسی صفت کو کہتے ہیں
 جسکے تحقق میں فقط مابیت تن تنہا کافی ہو کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاف و ارتباط کی حاجت نہ ہو سو
 یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی
 ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف متراعید میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو قیام
 لازم وجود خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے ناں سبیل اور اک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں سے
 تو یوں ہیں ہے ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل الضامیات دوسری کی طرف سے عروض و
 تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے
 اور اہل فوقیت زمین کے ساتھ اور اہل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت اوصاف
 متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی اُسکے لئے کوئی نام تجویز کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ
 یہ اتبعاً و قیام فوقیت بالا عرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جانا اور ان اوصاف کے عروض میں جو و شل
 کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی بالکل لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے
 جو دوسری مابیت کے طرف متعدی ہوتا ہے یہی بات کہ واسطہ فی الغیوت کی دونوں صورتوں میں اور واسطہ
 موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت و اعانت ظاہر ہے سوائے کے یعنی نہیں کہ وہ صفت ذو
 واسطہ کے حق میں صفت ذاتی یعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ بطلب سے کہ صفت عارضہ میں واسطہ
 فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ تو نقطہ وہ ذو واسطہ ہی تصف ہوتا ہے یا

۲۔ ہر ارضی حق شناس ایک کے جن میں نقطہ دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم مابیت کو لازم وجود خارجی کہتے ہیں

دونوں ہوتے ہیں ہمہ ایک کے لئے جدا جدا عرض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العرض دونوں ایک ہی
حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دے گا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو
یواسطہ زکریا عرض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ ندی سرخی نیلکٹ غیر کپڑے کے ساتھ دائم قائم
ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اسکو لاحق ہو سکتا ہاں اجزاء نیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر
بجائے گو نظر تحقیق یہ مقبض کئے حق میں ہی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی
لازم وجود خارجی کہتے ہیں لازم مابیت نہیں کہتے یہ اوصاف انضمامیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو
اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہی ہاں لزوم موجودات ذہنیہ میں سے
ہے علی ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بواسطہ دست متحرک عرض ہوتی ہے قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے
حق میں صفت ذاتیہ نہیں ورنہ لازم قیام میں حرکت قلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لزوم ذاتیات اسکی
طرف مستند ہوتے ہیں یعنی ذات ان کی ثلث ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا بلکہ علیہا
کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیے
سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے دست مفتاح قلم کیلئے
واسطہ فی العرض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار
مکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کیلئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست قلم و مفتاح کو قائم نہیں
اس صورت میں جواب ہی یہی کے ذمہ ہے مگر با اینہم بندہ ایچھا ان ہی عرض پر داز ہے کہ بالذات بالعرض
شیون وجودیات و اقسام کائنات میں سے ہیں علیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں حرکت علی ہے ہاں
بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اسقدر کہ جوام وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے علی معلوم
ہوتا ہے پر بعینہ یا ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک لمبائی ہے دیو پ پر ایک جود
راشد معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل و نہار و توار و نور و ظلمت اگر
عرض زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسیکو بہ نسبت نور ارض یعنی دیو پ یہ گمان نہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے
کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس محلی سے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو بال ہی نہیں سکتا نہ وجود
بھی عدمی ہو تو پھر بحر عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب جو مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی ملاحزم
وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی مقید ہوگا ورنہ تقید الئے بنفسہ لازم کیسے کہ باوراء

بلکہ دیو پ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے

وجود ہے تو عدم ہے سو عدم سے اگر مقید ہوگا تو پھر وجود کیلئے وجود ہی بالیقید ہوگا مگر حقوق عدم بالوجود بطور سرکاری
تو منصور ہی نہیں در نہ انصاف بالوجود بالعدم اور انصاف انہی بفسدہ لازم آئیگا یاں حقوق ہوگا تو بطور بیان
ہوگا۔ اور میں جانتا ہوں کہ بیان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں سطوح و خطوط و نقاط جنکے لئے حلول طریقانی
تجویز کیا ہے غور کیجئے تو انتہا جسم اور انتہا سطح اور انتہا نقطہ کا نام ہے یعنی اس سے آگے جسم و سطح و نقطہ نہیں بالحد
حقوق عدم ہے تو بطور بیان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سو اس کا حاصل نقطہ ہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک
وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجود ہی ہے عدم نہیں جو عدمی کیے بالحد وجود مقید بھی جو ایک
قلیل اور محصور بالحد عدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں
قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان زمان
مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو یقید الوجود بالوجود ہوتی ہے بحقیقت میں یقید الوجود بالعدم
ہوتی ہے کیونکہ تفسیر زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں سو یہ سلب
جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے
کہ سکون میں یقید وجود بالمكان المعین اور یقید المكان بالوجود المعین یعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود
مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ ممکنہ متعدد باہم جمع نہیں
ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم
اختصاص اول زائل ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی بجگہ پر یہی صورت ہو کہ وہ وجود معین اس مکان کے
زائل ہو جائے سو اس کو بجز عدم اور کاہے سے تعبیر کیجئے مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں لال اختصاص مذکور ہوتا ہے گو
حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جسے حرکت کو وجودی کہتے اسکے لئے یہ حصول اختصاص
ہی موجب غلطی ہو رہا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہے اگر مصداق حرکت ہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت
میں کیا فرق آتا اور مانع آن کا فرق نکالنے تو اس نقطہ تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف و ان
دولوں سے امتا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جبکہ اختلاف ماہیت لازم ہے متعدد نہیں اس لئے کہ تفاوت
مقادیر مختلف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدمی ہونا ظاہر ہے اور
تفاوت اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں بلکہ حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص
دیگر ہے سو ما بین حرکت سکون تقابل تضاد کہتے یا تقابل عدم و کمال ایک دوسرے کے مقابل ہوگا مجموعہ امرین

بالفرض اگر صندوق ترک ہو بھی تو سکون سے ہیں فقط حصول اختصاص سے تقابل کیونکر صحیح ہوگا علاوہ برین
 حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو اس اختصاصات کے بلحاظ حصول اختصاص ہو تو اس کو لازم ہے تقابل
 ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تقابل اشیاء بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا سو اس میں
 عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالکل مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لازمی علمی ہے نقصان بالعرض
 و بالذات اس کے اس کو کیا کام بان اختصاص بیکان یا جو اصل سکون ہے اور وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ
 نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لازمی اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل قبول
 تلافی ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اسکے تصور نہیں بان اختصاص کسی مکان غاص کے ساتھ البتہ ایک علم
 عرضی جو اس مکان خاص کی طرف سے ہیں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجائے اس پر بھی لیکن
 ثواب اور صاحب رضا و فرمائیں بالکل جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کیے ذریعہ اور وسیلہ واسطہ
 سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں
 کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو
 وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا موصوف کیلئے
 بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اس کی
 تخصیص مد نظر ہے تو ملزم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا نسبت ایک
 دوسرے کے قسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا دونوں جگہ اتصاف
 بالعرض ہوگا ہاں دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ لزوم کیلئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے
 ضرور ہو کہ موصوف بالذات یعنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت کیلئے ملزم حقیقی ہے ایک منفعل چاہئے دوسرے
 وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات یعنی
 لازم ماہیت کو پہچادیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس پہچان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے
 اور لیکو فہم ہو تو امر یہ ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اس کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پھر واسطہ
 فی الثبوت امر نادام ذات منفعل یعنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض
 کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے
 کہ جب بقا ملک بالکل و سلامت جسد نبوی سے بقا حیات پر استدلال ایسا ہی ہو اسیاد ہو کہ طالع آفتاب

تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک یعنی قوت استیلاء و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و اوزار و ملح مطہرات رضی اللہ عنہم اجمعین اور جسد مہک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزل زمین درو دیوار و انجیا و خگا ہونگے غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم ریختہ ظلم اضر بھی جو بھی مشرف بلا حائل ہوئی ہے اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضائے جمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اندھیم مع النور کو مصداق آفتاب کہئے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم مایہ سبک بھی بڑھ کر جزو مایہیت ہو گا مگر اور بھی منہ میں بان کھتے ہیں اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے فی اس نزاع لاقابل سے کیا حاصل یہ بات سلم چھوڑ بدیہی ہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی انشاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کیلئے لازم ذات ہے بالکل لازم مایہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور لمر کے ذات ملزوم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العرفں لمر واسطہ فی العرفں ہے تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کار گزار و غد متنگار واسطہ فی العرفں ہوتی ہیں لمر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ فی العرفں پہلے ہو گا چنانچہ نظریں تحقیق لزوم پر انشاء اللہ محض نہ رہے گا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق آگے بھی آئیگی اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے بالبداہتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہو اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم مخصوص کروی اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو اگر سورہ نور اجسام خاصہ کر اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم مایہیت ہی ہوتا ہے لازم وجوہ نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جبکہ واسطہ فی الثبوت کہیں یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم ہے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہئے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات ملزوم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ ذات حیات مطلقا اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم مایہ سبک کوئی لزوم نہیں ہے نہ لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت غرض مخالف ہوتے

میں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بنجاتے ہیں لازم حقیقی وہ لازم مابہیت ہے اور نیز لازم مابہیت فی الحقیقت
 اور نیز لازم مساوی لازم ہوتا ہے معلوم کہ احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین باور ذوق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امکان الواحد
 لا یصدر عن الواحد کذلک لا یصدر عن الواحد العاقل تکلیفہ الاشارة باقی ہے لازم وجود خارجی وہ بیشک عام
 ہوتے ہیں کیونکہ لازم جو واجب لزوم کے حق میں منفی تعرض نہیں اور لزوم اسکے حق میں موصوفہ تعرض تو لازم موصوفہ
 بالذات کو بھی وہ لازم جو اسکا ضعف تعرض ہے اپنے موصوفہ بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں
 لازم لزوم فیما بین قوت تکلیف و حیات لزوم فیما بین قوت ذات آفتاب کے بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ قوت تکلیف و حیات
 میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تکلیف کی دلالت وجود حیات پر نور کی
 دلالت ہے جو آفتاب پر مرکب ہے ہر ایک کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تکلیف تصور نہیں
 اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو تو یہ بھی نظر ہو کہ جیسے قوت تکلیف موجب حیات
 و لزوم ذاتی حیات پر ہے شہدہ بیشک دلالت کرتی ہے ایسے ہی ملکیت ممال اور ملکیت ازواج اور سلامت جسم بطور
 معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں ملکیت ملکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور
 ملکیت ملکیت مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر لایست کرتی ہے عرض
 بہ طور لزوم و قوت وجود حیات پر استدلال کرنا تو سے آفتاب استدلال کرنے سے بڑا ہوا ہی باقی ہے اور آفتاب
 کی وضاحت اور کمال ظہور اور لزوم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ کر کوئی یہ ہوکا نہ کھلے کہ نور آفتاب
 کیفیت دلالت میں لازم حیات کے بڑا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت کا حاصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع
 ہر کسی کو ہوتی ہے اور لزوم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لزوم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع
 لزوم پر ہی اطلاع لزوم پر نہیں سوا اسکا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لازم مابہیت کی اطلاع کے بعد لزوم
 مابہیت میں ضروری ہے اور لزوم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم مابہیت میں تو ذات لزوم فقط
 یا ذات لزوم و لازم دونوں ملکر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں واسطہ
 کام نہیں چلتا اور یہ بھی جانتے والے جانتے ہو گئے کہ نظریہ سیکانام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں ذیل ہو عرض
 یہاں یعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں یعنی بجانب حیات لازم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے
 کہ اسکے ظہور کی وجہ سے لازم کو صفت تینیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم میں کہا نے لگتا ہے اور ظہور لزوم
 باوجود کہ متسبب ان غیر نہیں پھر بھی لازم کو صفت تینیت ملتا ہے نہیں آتی الغرض لزوم فیما بین حیات واسطہ

حیات پر لزوم

مذکور ہے۔ تینوں مہیا میں سے آفتاب نور آفتاب قہری جو نور ثلاثہ مذکور سے نبوت حیات پر استدلال کرنا مطلوب
 آفتاب بر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا یا اس اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکور سے وجود حیات
 پر استدلال کرنا استدلال قہری ہے اور اس استدلال میں قطع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور علم
 منطوق میں محقق اور میر بہن جو کہ وضع ثانی منقطع وضع مقدم نہیں ہوتی دوسرے کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال
 میں میراث کا ہونا ہنوز محل نزاع پر شیعہ اسکو تسلیم نہیں کرتے معہذا عدم توریت انبیاء سے انکی حیات کو ثابت
 کر نہیں مصادد علی المطالب ہے کیونکہ شہادت سے یہاں اصل غرض اثبات حیات کے تصحیح حدیث الانورث اور حکم حدیث
 انورث تھی پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا تیسرے یہ کہ سلا
 اجداد انبیاء علی الاتصال تکرار حیات پر نہ ثابت نہیں کرتا اگر لحدہ دیکھ جائے کہ پیر و پیر کیلئے مروج کو بدن سے کچھ تعلق ہو
 اور القطع کلی ہو جائے اور بعد از ان پھر بدستور مع وجود بدن میں ہی علاقہ سابق عبور کرتے تب بھی بدن میں کچھ نساد
 نمایاں ہوگا لیکن اس صورت میں نکاح قائم رہیگا نہ ملک اموال باقی رہیگا بلکہ تینوں ثانی از قبل حیات اخروی ہوگا غایت
 مافی الہاب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قہاحت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم
 و تاخر مسلم اثبات ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا مدینہ میں صبح ہے ان یمنوں خدا
 کے سوا چھ خدا خدشہ یہ ہے کہ علماء و متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو انکے احبات ہونے پر مبنی اور تفرع
 کیا ہے حیات نبوی کا ثبوت نہیں سمجھا یہی وجہ ہوئی کہ منقولہ نبوی غیر منقولہ پہلے کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سب
 نے جائز رکھا اگر علت مماثلت نکاح حیات نبوی ہو تو تو منقولہ پہلے کی ہی کیا خصوصیت تھی منقولہ پہلے اور غیر منقولہ پہلے
 دونوں یکساں نکاح انبیوں کو حلال ہوتا یہ چارہ خدا شکر جو مذکور تھے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلال کو یکجا خدشہ
 کرتا ہذا تین ہذا ایک ایک استدلال کو خدشہ کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے کہ یہ ہے
 کہ اول تو آپ کی وفات اور آپکا انتقال ہزاروں دیوسوں آنکھوں دیکھا دیکھ کر جناب باری عز و جل خود رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں اے ابی مہدیون جبکہ یہی معنی ہیں کہ تم ہی میرے لئے ہو اور وہ بھی میرے لئے
 میں پھر جب جناب باری عز و جل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دی اور ہزاروں کے سامنے آپکا انتقال
 ہو چکا ہو تو اتر کر نابعد قرن خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپکا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا
 ہے ہاں خدا کی خبر اور خبر حواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپکی حیات ثابت ہو جائے تو حکم فہم
 نقاض تسلیم ہی کیا جائے اب اگر آپ کی حیات مسلم ہی ہو تو بعد اسکے کہ آپکا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہوا تو

انگوں کے لیے اور ان کے واسطے سے ہرگز نہیں گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا ثل حیات شہداء
 سمجھا جائیگا مگر کیا ہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صائب نہ نہیں اسکی غرض تو اس وکد سے ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نبوی علی ملا اتصال ایک ابرستمر ہے اسیں انقطاع یا تبدل وغیر جیسے حیات نبوی
 کا حیات برزخی ہو جائے واقع نہیں ہوا چنانچہ بعض مضامین میں بجا بجا سپر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر کے
 نہ نفع ضمن میراث فدک بھی سو وہ بھی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات نبوی ہو اور پھر وہ بھی علی اتصال
 برابر بدستور علی آتی ہو ورنہ حیات شہداء اور حیات ثانی مانع ترتیب میراث نہیں علی ہذا القیاس مانع بجا ورت
 نکاح زوج نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض ہر پنج خدشے بھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اولاد اتق
 شدت سے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں ملاحظہ فرمائیے گا اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے
 کہ اگر استدلال الہی ہو تو وہ ہو سکے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی الہی ہو وہ اگر مفید یقین کے تو یہ پہلے ہے نہیں
 یہ بھی نہ ہی گرد ہو سکے مفید یقین طلوع ہونے میں کیونکہ شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے
 میں بھی متردد نہ ہونا چاہیئے اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضامین بھی تھا
 اور یہی ہوتا استدلال میں کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے
 آفتاب پر استدلال کر نیسے بڑھ کر ہوا تو کیا تال ہے اس صورت میں وضع تالی منہج وضع مقدم ہو کہ نہ باری بلکہ
 ہمیں افادہ یقین کافی ہو سو وہ بقتلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہو دوسرے کہ استدلال الہی میں علی جمیع مقامات وضع تالی کو
 منہج وضع مقدم نہ ہونا دلیل کم فہمی ہو لو ازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا
 پھر وضع تالی منہج وضع مقدم ہونے کے کیا معنی درہ ہزار یقین کے یقین ہو یہاں تمام عالم کو یقین ہو یہی نہیں کہ
 وہ ہو سکے آفتاب کو گھنٹا اور کسی کی آواز دیوار کے نیچے سے سکر اسکو بچان بلینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت
 پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا
 جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم اسکی گواہ ہے
 یہ سب یقین جنکا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ سینگے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو ہمارے عالم حاصل ہوتی
 ہے یقینی نہ سینگے علی ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات کا فر سمجھنا اور
 اس طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے سمجھنے کا جانتا جو بوسیلہ آثار غنی معاملات حاصل ہوتا ہے یہ سب علوم
 راہمان جائینگے اور یہ احکام لا تعد ولا تحصى جو ان علوم پر مبنی ہوتے ہیں مترتب ہونے پائینگے اور چونکہ اس

مقام میں ہمارے مرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار جو اسکے ایسا یقین نسبی کہ عین توبہ و رسالت و غیرہ کیلئے بیکار ہے تو یومین کا فرد صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی خفی بھی کہے پناچہ مقتضائے تعریف یقینی ظن جو کتب فنون شمسندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرب نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کیلئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین تو حیدر رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ نشانہ ترتب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراسخت نزدیک بعد اسکے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین تو حیدر رسالت کے یقین سے کم نہ ہو گو بانیوہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اسکا حاصل نہ ہونا بلکہ اسکا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیلہ دہرپٹ یافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے۔ الغرض استدلال الی اور وضع تالیلی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کیجئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر سبب معلول ایسا ہو کہ اسکے ملزوم یا مؤثر یا سبب یا معلل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بذیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اسکے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اسکا ملزوم فقط ایک ہی ہو یا بہت ہوں ہر ایک کی تخصیص بذیل ثابت ہو جائے تو پھر استدلال لاجرم مفید حین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی۔ سو استدلالات مذکورہ سبب ای قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر غیر سے مثلاً اسکے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہو تو اس کی ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اسکا معلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال ہیں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ کثیر ہیں ہر بذیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگی جیسے خوارق کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر طالت کرنا یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ساحروں اور کاہنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات جمید ہو تا مثل صدقہ بحفاف و نہ بدخیر خواہی خلائی جو بعد مجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہوئے تھے دوسرے دعوی نبوت کر کے خوارق کا دھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نشانہ خوارق مشہور نبوت ہی ہے نہ کہ بہانت نہیں وہ نہ اول تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات کی کیا سرکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اہل دنیا میں صفات مذکورہ کو کہاں آسکے اعداد و البتہ ہوتے ہیں دوسرے ساحر و کاہن بھی دعوی نبوت کر کے اگر خوارق مطلوب ہو

معجزات ماحوہ کھلا دیں تو پھر عوام کو تیز بینی غیر بینی کی ممکن ہی نہیں جو مورد کالیف خداوندی ہو سکیں بل ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ بعید نہیں باقی رہی یہ بات کہ مورد تلا شد کو در کے لئے لزوم فقط حیات متصلی ہے یا اور مورعی ہیں کہ کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی سو نظر میں گو تعداد اسباب لزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے کئی تیل شہد وغیرہ اشیا راقطہ قوی میں ڈال کر یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لئے نسب مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرکہ کا پیش آنا اور عدم توریث کیلئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اسکے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں با قطع موجود نہیں اس موقع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث اموال مقبوضہ حضرت معلّم میں مگر غور فرمائیے تو دیکھتے ہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔ شرح اس محاکمی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب جو سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہوئیے استدلال کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب مضمّم کر جاتی علاوہ زمین احترام کی تو کوئی وجہ نہیں مورد مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پافانہ جو سب ناپاکیوں کے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مطہر و مقدس ہو سنہو یہ ضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہیے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اسکا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات کے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنہ میں سے بھی انبیاء کے زیادہ محترم اور جمادات میں زمین اس کے زیادہ کمتر اور عزت میں سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف اعلیٰ میں حرام ہوں تو کچھ عجیب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے بل ایمان اور انبیاء علیہم السلام کی قطعاً ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ نخل جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہیے مردہ کہئے ان کے اجساد کا حیوان بھی

ہونا صحیح نہیں پہ جائیگا انسان بلکہ اس صورت میں اُنکے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ پھر
 حرام ہونیکو کہ جنسی جذبہ الغرض جبر حرمیت احترام ہو تو جو وہ اور وہ دو صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن
 نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس
 طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں جو بوجہ حرمت غیر جنس یعنی طبیعت و
 خاصیت غیر طبیعت غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں کیسی خاصیت اور طبیعت
 تو اسکو نسبت اس کے نامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اسکی ضد کو حرام کہہ دیا ہوگا سو اسکا جواب یہ ہے
 کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے متبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط
 موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت حرمت کا موقع غیر طبیعت
 میں وارد نہ ہوتا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو معنی تھی کہ
 اجساد انبیاء کو کھالیتی یا اعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور اور انکے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا
 اور آیت یا نار کوئی بردا و سلاما سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت غیر
 طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں صحیح ہے تو یہ کہ حیوانا نباتات جمادات بھی جنکو غیر ذوی العقول کہتے ہیں نباتات
 کلام الشہادہ احادیث رسول اللہ علیہ السلام اور اک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں اُنکے لائق اُنکے لیے بھی حکام
 ہیں منجملہ ان احکام کے اُنکے امر و نہی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا
 کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سر میں یا رسول اللہ صلعم کا اس شخص کے خطاب میں جسے ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا
 کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کیا ہے مگر چونکہ اول تو انکا ذوی العقول ہونا جو مدد تکلیف شرمی ہے
 مخفی نظر عوام کو اس تک سائی نہیں دوسرے انہیں تعمیل حکام علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبعان پر قائم ہوجا
 یہ شان مکلفین یعنی جن بشر سے بہت متبعہ ہے تو یہ اُنکے علوم و اولاد اکاثر ارادات کا اختفا اور دوام تعمیل حکام
 کا استبعاد اہل عقول قاصر کے لئے جنکو کم عقل معقول کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے حواضر مفارقت میں جن علم
 خود ظاہر مینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی قطع امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق ہی کا اور اہل حق جنکا
 دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن بشر سب نے اپنے کام پر بارادہ اختیار قائم ہیں مگر جنکو
 مثل جن بشر نہیں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب انکا حال یکساں جتنا ہے دوسرے حواس اخصا جو
 طریق ادراک و فہم ادراک ہیں اور نفس کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک خواص حیات میں سے ہیں انہیں جلتے

تو انکار ارادہ غنی و ستر ہے اہل معقول جنکو عقل سے بہرہ کم ہے اسکو طبیعت کہتے ہیں اور اسکی تعریف میں فاعل ہے ارادہ کہنے ہنسی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل ہے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ متع ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ اسکا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں مشابہہ فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے الغرض اہل عقل قاصر جنکو معقول کہتے ہیں بعض امور استغیر ذوی العقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق و قول کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود ضرورت و دور اور طول زمانہ کے بے کعبہ اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں نباتات و جمادات میں حیات و حاکم و دادہ کو مگر ان کے ذہن کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھینکی ہوئی اور اسی میدان میں بیل اس کے قریب جو ارمیں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام کے لکڑی یا لکڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اس کے پاس کسی چیز میں امد و دسر اس کی اور چیز میں لیکن اونچی بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل سپر سپر کرا د پر چڑھ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علیٰ ہذا استقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر لسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں ٹک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب جس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائیگا شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی ایسے و قانع نادار کو جو گہری نگاہ افق ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ چاہتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اسکی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے بغرض تقلید اختیار اور اتباع رسول علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہو تو اس پر بھی ایمان ہی قدرت خدا میں دو تون داخل مرتبہ کل میں تون برابر تون جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے نباتات جمادات کے عکس و امور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عوام حکومت خداوندی کلتا ہی غایت مانی اباب بعد جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام خلائق کو طبعی انسان کی نسبت و اعتراف نہایت بکثرت ہوں اور نباتات جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طابع کہتے ہیں اور کوئی امر وہی نہ ہو اور بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھالے کی مانعت اس تقریب کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب حرمت ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب حرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے و جہاں لغاع کی یہ کہ کسی حقیقی وجوب حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ

معنی حقیقی تہ سبکیں سو یہ بات جب بھی کہ حیات محال نہ ہوتی اور جب ہشامات انبیاء حیات ثابت ہو گئی تو پھر کیا
 کلام ہی لغو نہ رہتا۔ رست مذکور حکم ایمان حقیقی ہے۔ ورنہ اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ
 مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جہنم مانے
 ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے بدرجہ اولیٰ حرام تھے علیٰ ہذا التقیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوں
 اس صورت میں ہو نہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ سبب حرمت انہیں میں منحصر ہے اور احترام اجساد بھی مخصوص
 کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح بخلہ حیوانات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق
 عزت احترام پیدا ہوا وہ نہی حرمت اُس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء روحانی کے اجساد کا بعد از مدہ طویلہ صبح و سلام شہد
 ہونا علیٰ ہذا التقیاس کنگر و ٹکی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیثیں صحیحہ پیراں میں قطع نظر اسکے کہ اس طرح علی
 الدوام رہنا کئی دلیل سے ثابت نہیں ضرورت نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو انکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو
 جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام
 مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید لغ
 جیسے پٹے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار بڑی کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے بیل
 کسی پیر کا عطیہ ہوا اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیران کہنہ سال شکستہ
 دندان سخت چیزیں مثل جنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہداء باندیشہ ایدہ
 و مجبور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نکھانے کے لئے بھی وجوہ کثیر ہوں انہیں انبیاء کے اجسام کے نکھانے کی
 وجہ تو احترام ذاتی ہوا و شہداء و صلحا کے اجسام کے نکھانے کی وجہ مثلاً ادب ہوا و کنگر و ٹکی ہڈی کے نکھانے کا
 باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نکھا سکتی ہو مثلاً وہ بریں انبیاء کے سوا اگر انکے بعض اتباع میں
 بھی مدوہ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات دماغ بھی حرمت احترامی ہو تو
 ہمارا کیا نقصان ہر جانا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہوں
 چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ ظلم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اپنی حرمت اذواج اور عدم توریث لہوال قابل
 تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونگے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کیونکہ وہ دونوں حکم باقی کی
 تکلیف خارج کی طرف سے صادر نہ ہوئی بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے
 نہیں جو جنم سبب یگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے

استدلال کرتے ہیں اور حرمت حسب تحریر بالا ہے حیات متصور نہیں نہ اسباب فنا قوی اگر موجب سلامت
جسد ہیں تو قطع نظر اسکے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی تیل شہد سرکہ اس جہد یا یقین نہیں تصحیح منہوں
حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکور کی صورت میں کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے کھجور کی نشترنی کے
اندیشہ سے شہد کو نکھائیے یا محاذ خان سرکاری کے اندیشہ سے ہر کے گھاس بھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل
میں نیست نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اسکو حرمت پر تلج نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے
مرکز پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے
چھیل چھال کر پکائے اور قبل اسکے کہ کھانے پائیں کسی کے اچھا یا برا کرنا اسکو وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل
ذبح بے کئے اسکے گوشت کو بھی لت : زندگی نوح کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسطرح سے
کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں کے علاوہ کھانا کی فرصت مثالی ایسے ہی : زہورت انقطاع حیات حلت میں
بچے شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اسوجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ
عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں
بجز حیات متصور نہیں اور جس اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہو جسکو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر
استدلال قوت ورافادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین
ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کیلئے بجز
حیات اور کوئی سبب نہیں ماحترامکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے
سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب کے اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان
جیسا یہاں قاض یقین نہیں ہاں بھی ہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے
اور صاحب دعوہ بھی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ تردد داخل ہم رہیگا اور صاحب دعوہ بھی کہلائیگا اور یہ فرق ظہور نور اور
وضوح آفتاب و انتفاء سلامت جسد نبوی اور ستار حیات جسکی وجہ سے اسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محفل
استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب کی طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہماری دعویٰ میں قاض اور ہمارے
مطلب کے مخالف نہیں اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ملازمت پر ہر ظہور ریل اور وضوح مدلول پر
نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت مستحق
ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر لفظ ہوں دو سر میں خفی لیکن مدلول اگرچہ عام و خاص

واضح ہو کہ استدلال صحیح بن چڑھنا کہ دلیل مدلول میں ارتباط لازم معلوم ہو چھائے بعد اس لیے کہ اختصاص
 اس کو اس کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل مدلول میں کتنی بھی خلعت کیوں نہ ہو استدلال مقصور نہیں ہو اس بنا پر اس کے
 آفتاب پر استدلال کیا اور سلامت جس سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں اگر استدلال حیات میں دونوں
 باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی منون ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص نہایت کے ساتھ
 خاص عام کو معلوم ہو اس لیے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جس سے اس کا حیات ہے تو
 اختصاص کسی کسی کو معلوم ہو تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت
 جس سے معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جس سے حیات ہے سلامت جس سے حیات پر استدلال کرنے
 والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اولادوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جس سے بطور مذکور اختصاص
 حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا کہ حرمت نکاح ازواج مطہرات اور
 عدم توریث کا حیات کے ساتھ اختصاص ہو اس کے اول کے اختصاص کی توجہ جہی کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال
 نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرنے ہیں کہ
 جو تمام حرمت کیلئے اپنا ہوا یا بیگانہ عام ہو سوا ہی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی جہ سے مقصور نہیں کیونکہ
 اول کو اسباب حرمت مندرجہ کعب حرمت علیکم انہما نکم الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب یا علم نہیں کہ تمام اس لیے
 کو اس کی وجہ کسی خاص عورت کے نکاح حرام ہو ایسا سبب تو زندگیانی زوج یا عدت ہے جس پر فقہاء المحسنات لالت کرتا ہے یا کسی
 سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے عیسائے نور بقدر معلوم کیئے سوائے آفتاب کے اور شے کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کیئے آفتاب سوا
 آفتاب کے کوئی سبب یا کھانا ایسا ہی حرمت عامہ کیئے سوا زندگیانی زوج یا عدت کوئی خلعت کچی سنی علاوہ برقع
 وائل کم اور مذکور کم اس بات پر لالت کرتا ہے کہ سوا اس بات کو روکے حرمت کے لئے اور کوئی سبب مقصور ہی نہیں بصورت
 میں حرمت عامہ کیئے سوا زندگیانی زوج اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہو گا باقی ہاں اختصاص عدم توریث سوا اس کا جواب
 اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی پر وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت
 ہی کی نفی ہے یا نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر وراثت خارجہ مانع ظہور اثر میں جیسے ایام سفر میں فرضیت ہو بعض مقتضائی
 نسبت موجودیت و موجودیت موجود ہے ہی وہ ہے کہ روز مقرر کیا جائے تو لا ہوا مانع ہے پر وراثت خارجہ مانع ظہور اثر میں
 اگر بجز و اتمام سفر قبل حصول فرضیت اور جائے تو اثر فرضیت یعنی عتاب مترتب نہ ہو گا مانع خارجی یعنی وفور حرمت
 خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں حال قبل تشریف آوری

و نہ ان میں زمین آسمان کا فرق ہو و ہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان
 و اس میں محسوب ہو جاتا و ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت غیر
 میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے لائورث فرمایا ہے لائورثنا احد
 نہیں فرمایا اگر لائورثنا احد فرماتے تو بیشک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی الی ترفیق و تحقیق
 یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں ہو وراثت کسی وجہ محروم نہیں لائورث میں ایسا اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت ہی
 صحیح نہیں اور ثنوی وراثت دکنار اور مورثیت صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں صاحب مال اگر زندہ ہے
 گویا مرگ ہوا اسکا مال اسکی ملک میں ہیگا اسکے وارث اسکے دین پر ہوں کہ ہوں قائل ہوں کہ ہوں
 غرض اسکی جانب صفت مورثیت ہی نہیں اور اسکا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کیسے وارث ہوئے
 کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی مورثیت وارث کی وراثت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت
 یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی مثل احمد
 معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا ہاں مورثیت معبودیت شرعی جو بعد تعلق وراثت اور صد و عبادت
 مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے البتہ وراثت اور عبادت کے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث معبود مفعول
 وراثت اور عبادت یعنی واقع علیہ فعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بیشک صد و فعل سے متاخر ہے اور پہلی
 صورت میں مفعول یعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضار صد و فعل سے لاجرم مقدم
 ہے چہرچہ یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کو نہ چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بیشک وراثت و شمول تعلق
 وراثت سے مقدم ہے اور نظر انطاہر مفہوم گو موت مورثیت مراد نہیں ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو مورثیت وہ خود
 موت ہی ہے اور اس صورت میں ہر احوال میں موت انبیائے کلہی ہے غرض لائورث میں مصدر
 جہول یعنی مبنی للمفعول یعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول یعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے
 کیونکہ مصدر مبنی للمفعول یعنی واقع علیہ الفعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے جیسے اسکا وجود تحقیق
 اسکے وجود و تحقیق کی فرع ہے اس صورت میں مقتضای حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم نتیجہ
 کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اصل لوگوں کو تر دو میں آتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی
 نفی کرتے جس سے اصل فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب بالا ہوتا یعنی لائورثنا احد فرماتے۔
 علاوہ بریں جملہ ترکناہ صدقہ بھی باعتبار معنی جہاں بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت یعنی اقتضار وقوع فعل وراثت

چنانچہ غرض واضح ہو جائیگی کہ غرض لا نورث فرمانا اور لا یرثنا احد ذفرمانہائی نکتہ سے نہیں بل فہم سمجھ گئے ہونگے
 کہ وہ انشاء اللہ بشری فرق ہی تو معروض ہوا اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء مستور زندہ میں کیونکہ عدم فقہاء
 وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں منصور ہے تو حیات میں منصور ہے لیکن انبیاء
 کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظر سے مستور ہی مثل امت ان کی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ
 انشاء اللہ واضح ہو جائیگا اور دیرین مائرکناہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے
 ان کو مقتضی ہے کہ کوئی مستغرق بھی ہو سو وہ سو اذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا پر ان کا تصدق ہو تب
 ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت مائرکناہ وہ زمانہ ترک کر
 اور ترک جنگہ بوجہ موت متحقق ہو اتولا بزم وقت ترک ہو وقت موت ہی انبیاء زندہ ہونگے اور ان کی موت ان کی
 حیات کی سائر ہوگی یعنی یہ موت افع و افع نہ ہوگی چنانچہ انشاء اللہ یہ بات آئندہ خوب شکار ہو جائیگی ابجگہ سے
 اہل فہم مدوش ہو گیا کہ مائرکناہ صدقہ اور لا نورث میں علاوہ علیہ معلولیت و صلیت غریب سے ظاہر ہیں تو
 مائرکناہ صدقہ حکم سابق کے لیے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہے تو زیادہ نسبت بلکہ ہی صحیح ہے کہ جو
 مضمون جملہ لا نورث جو حکم تقریر گذشتہ نفی موت اہل ہے اور چونکہ یہ اہل ثانیہ ترقی تعلق میراث ہے اہر بوجہ عرض
 موت ظاہری چلے کشتی پر وہ انشینی قبر زوال صلعم ہوا میں تصرف سے معذور اسلئے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے
 کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں غرض مضمون لا نورث باعث بیان مائرکناہ صدقہ اور مائرکناہ
 صدقہ اپنے صحت میں مضمون لا نورث کا محتمل جاوے دونوں جملے ایک سرے کے مؤید صیح اور ہر ایک با استقلال حیات
 انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم مورثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں بجز حیات الہی صورت میں دونوں باہیں
 منصور نہیں لیکن اسباب فہم پر پوشیدہ نہ ہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع مورثیت انبیاء مانع وراثت انبیاء نہیں
 ہو سکتی سو کیا عجیب کہ انبیاء اپنے آباؤ اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباؤ اجداد انبیاء نہ ہوں وراثت ہوئے ہوں اور جو احوال و
 صحیح میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہے اور لا نورث جیسے (بلن ذاکر غوام) ہے نہیں بڑھایا تو ایسا سطلے بڑھایا ہوا اور اگر
 بالفرض وہ لفظ لا نورث بھی صحیح ہو تو اسکی وجہ محض غایت لازم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں ادلا بدلا ہے لینا ہر نشا
 بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ
 خواص حیۃ میں کہ ہیں خواص عالم میں سے نہیں جو انے استدلال حیات پر نادرست ہوا جب استدلال صحیح ہو تو
 اسکی کیا پریشی ہے کہ یہ استدلال فی ہے یا لقی علی مذا القیاس اسکا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر

استدلال ہے یہ کیونکہ درست ہوگا اب تسہیل فہم اور تفہیل حجت ناظرین کیلئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروف ہے
 وہ یہ ہے کہ بوجہ انی ہونے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال رانی میں وضع تالی منہج وضع مقدم
 نہیں پھر کیونکہ مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب مجھے اول تو یہ کہ عدم انتہج ہوجہ جمال عموم تالی ہی سو
 یہاں بالبدیہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں ہونہ ہوجیات ہی ہوگی
 اس صورت میں تالی گو تا تھی لیکن ابجگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں
 یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ جواب لازم یوں ہے کہ
 خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اور اراق منظر ہوں گے۔ جناب من عدم توربٹ کا ہنوز محل نزاع ہوتا مسلم
 اول تو ہمین اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات کہ اہل سنت کا پُرانا عقیدہ ہے ہر عقائد مقلدانہ تھا محقق ہوگا
 شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک دین پانچ کرینگے ایک دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہی تو کیا
 نقصان اور بہت لبلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے انشاء اللہ سنو گے ہاں ہم اپنی دلیل کی ضرورت ہی تو سنئے
 توربٹ اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع مقول دوسرا وہ جکو حدیث گدھنگی
 کہتے ہیں سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہو تو اس سے کسی شے پر استدلال قابل سماعت نہوگا
 ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی
 یا نقلی اور نقلی کا قوت و ضعف باعتبار احوال روایات اور اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے ہے ماقضابطایم
 ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین روایت واجب القبول ہوگی باب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لائورث مائرنہ
 صدقہ بہرہ صفت موصوف پھر ہمارے کیا معنی اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ضیعوں کے نزدیک ہے میں تو انکی
 بُرائی کی کیا دلیل اگر بُرائی بھی فدک کا میراث میں مذنیہ ہے تب تو مصداق علی مطلوب ہے اور اگر غصبِ خلعت ہے تو اسکا
 حال مفصل تو کتب مطول مثل ادالۃ الخفا و تحفۃ الثنا عشر وغیرہ سے معلوم ہوگا پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیہ الشیعہ بھی واضح ہوگا
 یہاں اس رد و کہ کی گنجائش نہیں ہر اس قدر معروض ہے کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک مخصوص ہونے دوسرے
 فہر غاصب ہو یہ دونین مفقود۔ اول کے مفقود ہوئی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکر سے پہلے اہل محل عقد نے بلکہ سوار اسکے اوڑھنے
 بھی کسی سے بیعت کی ہی تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل اختلاف ابو بکر صدیق
 نے کسی پر حیر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب اختلاف اُن پر حیر کیا اور وہ حیر کرتے بھی تو کس بھروسہ پر نہ روز کچھ نہتا
 باقی تجلیات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں متاویز بنانا دیوانوں کا کام ہے چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل

استاندارد دیم یون پر کسی قسم میں نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے انکو تو جو بکر صدیقی سے کام نہ فرما رہے
 سے بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت ہو و نصاریٰ دونوں تھے اور اب انہی کے لئے
 اس وایت کی تکذیب کی وجہ بزم شیعہ مخالفت قرآن ہی سوا اسکا حال رسالہ ہدیہ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو گیا اس
 کے دیکھنے والے پر نشانہ اندر پوشیدہ نہ ہو گا اس وایت اور آیات قرآنی میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس وایت کو مذاق پر
 کہ باہم موید یکدیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی ہستی مگر بزم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو
 اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے اس کا کافی کلینی کے مخالف ہوتے
 تو مضائقہ تھا سواناثرین اوراق ہدیہ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ وایت ولایات کا کافی کلینی سے دربار و عدم توریث
 انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ ہوگی اور اسے بھی جاننے دیجئے برہمی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت یوسف اللہ فی اولادکم اور
 آیت وہب لی من لدنک لیاثرینی اور آیت دورث سلیمان داود سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے و اخیر کی تیوں
 سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے یہی آیت اول وہ رسول اللہ صلعم اور امتیوں کو دونوں کو عالم ہے اسلئے آپ
 بھی اس حکم میں داخل ہو گئے پھر علوم لا نورث کہاں ما سود و اخیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ
 نحن نورث الارض من علیہا سے میراث کا ثبوت ہو سکے اور یوسف اللہ ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم
 کی موت اول تو سلم ہو اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یوسف اللہ اور حدیث لا
 نورث میں کیا مخالف ہے اور سپر بھی قناعت کیجئے عدم نورث کے قصہ کو اصل سے جاننے ہی دیجئے ہم مورثانہ
 میں سے فقط ان دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں انہیں سے ہر ایک حیات پر لالت کر نہیں
 کافی کافی ہے جیسے نورثانہ فقط آفتاب پر لالت کرنے میں کافی ہے پھر جب ایک نورثانہ آفتاب پر لالت کر
 بن کے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ضیق ہر ایک سے ثابت ہوئی
 تو عدم توریث کا ثبوت آفتاب ہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ وایت کا ثبوت اور اسکی قوت کچھ ایسی میں منحصر نہیں
 کہ انکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا وایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت وایت کافی ہوگی
 حیات قابل انکار نہیں مان منکر بے عقل کا اعتبار نہ ہو انکار کر بیٹھے کو کون مانے میں و انکشت کی زبان کافی
 ہے اسلئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرمایا ہے مصدق
 لما ین ید یہ سوا میں ید یہ توریث انجیل وغیرہ آیات نازلہ سابقہ میں ہر حال ایک سرے کو تصدیق کو واجب صدق
 یکدیگر ٹھہرا اور آیات قشابہا کے بعضے انکار کرنے ہی معنی ہے کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ و مطابق ہے

چونکہ ایک میں منہ ہوتا دوسری آیت کا تفسیر میں بت کا مضمون اکثر جگہ اسکا مصدق ہو غرض مصدق لما بین ید یہ ہونا دریاہ
بیان اعتبار کا نام اللہ نہ کر رہا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعہ جہنگلم المر یقیس علی نفسہ حضرت صدیق اکبرؓ
کو کاذب کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبرؓ زعمی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ
بقا و بطلان ازواج مطہرات و روایت سلامت جہاد انبیاء علیہم السلام پھر روایت قابل اعتبار ہوگی ان عجولوں
اور بے دینیوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو
کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہو اگر قیں اور ضعیف روایتیں سچی ہو اپنی نکر تین تو روایات ضعیف سے معروف تھی کا
دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ پہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش ہر حد بھی تھی ضعاف میں ہر حد سے مطمئن ہو جاتے جو
خبر ضعیف سننے کے نقیض کو یقینی سمجھا کرتے با اینہما اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقا و بطلان اور
روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی علاوہ ہمیں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے فاذا جاءکم
امر من الامم اذا حواہ لورودہ الی الرسول بالی اولی الامر منہم لعلہ الذین یتنبطونہ منہم الخ یہ سبقت با خود اس بات
پر دلالت کرتا ہے کہ سوار قوت سند اعتبار دینا اسکے ایک یہ بھی صورت ہے کہ مقل یہ واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ خبر
میں محکمہ اسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جہا کم فاسق بنبار متبیینو اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ
تبیین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہونا صرف قطعاً
کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک
کھلی بالکل جس خبر کی مصدق مقل یا نقل ہو اسکو صادق ہی سمجھنا چاہیے اگرچہ اسکے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں
اور اب تک بھی سمجھ میں آتا ہو تو ایسی سمجھ پر پھر پڑیں مگر تاہم اتمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے کہ اگر دو شخص
کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے بانیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے
کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے حضرت سید الطائفہ ضیہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے
ایک شخص کو مضطرب اور سقرد و مکیہ کرد و جہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس
کو کچھ نہ فرمایا یہ موافق اس حدیث کے جس میں بچہ تر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وندہ مغفرت ہے
اسی قدر کلمہ جو آپکا پڑھا ہوا تھا اسکی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند بھی اس کے کچھ اسکا ذکر نہیں کیا تھا جو اسکو سزا
پایا اس عزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ میں اب اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں
اس پر کہنے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اسکے

مکاشفہ معلوم ہوئی سو جیسے حدیث معلوم ہوا بتبار سند تو ضعیف تھی پر طریق مذکور کی صحت منکشف ہوئی سو حدیث
 زورث کو اس حدیث سے تو کیا نقصان ہو سکا شہد میر تو حنا رخصت تھی تو یہاں تو زیات روایات صحیحہ موجود ہیں وہی حدیث
 مذکور میں زانیہ وضع ہو تو ہر چند اسکا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی ہو کہ یہاں آجی مگر
 تاہم یوں آجی کہ سیاہ دلوں کا کاشف کی بات کے وہ پرانا تو معلوم اس نام سے اُسے حق میں اُٹھی اور طریق کا مذکور ہے سننے
 اُنکی فہم کے موافق ایک اور مثال وضع لکھا ہوں فرض کیجئے دوم وہ بدل کسی ایک بات پر تفرق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی
 ایسی بات کہے کہ اُن دونوں کی بات کے موید ہو تو میرے اُن دو کو خبر تیسرے کی بات کی صدق پر اس تیسرے کی خبر
 اُن دو کی خبر کی موید ہوگی ایسی ہی مافذ سلامت جسد اور مانت نکلی زواج مٹھرات تو حدیث زورث کی صدق
 اور یہ حدیث میں دونوں کے مانند کی موید ہوگی غرض ذکر حدیث لا نورث جیسے دل حق کے حق میں مثبت مدعا پر
 زورث کے منکر کے لئے بھی پوجہ تائید نہ کر سیکر جائیگا یہ نہ وہ برین یہ ایک حدیث اگر شیون کو مسلم نہیں تو نہ یہی اور
 ایسی روایتیں اور آئینیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی روایت کے معارض پھر باہر ہمہ راہ اثبات حیات موید
 نہیں ہو ایک سو وہ روایت جسکا حاصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گو یا اس نے میرے جیسے ہی میری
 زیارت کی اہل فہم پر مدون ہو گا کہ غرض اس کلام سے تسکین طرہین مثاقان دیدار سرورین ہو جو کم نصیبی یا انکی زیادت
 سے محروم رہے موانع خارجی کے باعث آنے نہ پائے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جمعی نصیر و کار آپ زندہ ہوں
 مہمان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہو آٹھویں نہ کچھ ایسی عبد اللہ ابن کثوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی ویدایوں
 نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہو دوسرے وہ روایت جسکا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے
 مجھ پر جفا کی تیسرے وہ روایتیں جنسے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے مگر پانچویں معلوم کی روایت جس سے
 نبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں اُن کے ملاقات
 کا ہونا ثابت ہوتا ہے ان روایات میں ان روایات کا اعتبار سند کے چندان قوی ہونا مضر نہیں چند ضعیف باہم ملکر ایسی طرح
 قوی ہو جاتے ہیں جیسے بہت سے اہل فکر متواتر بجا لگاتے ہیں یہاں تو نقطہ صحت ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو وسیع بھی ہیں
 رہی آئینیں سو ایک تو انہیں سے یہ آیت جو لو انہم اذ قالوا انفسهم ما وک فی سفخرنا اللہ و استغفر لہم الرسول لعلہ اللہ
 تو ابارجیا کیونکہ ہمیں کسی کی تشنیں نہیں آپ کے معصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکہ ہونا پکا وجود
 تربیت تمام امت کیلئے یکساں حیرت ہے کہ پچھلے انیوں کا آپ کی خدمت میں آننا نہ استغفار کرنا اور کرنا واجب ہی منصور
 ہے کہ آپ قبر پر زندہ ہوں اور اگر اہل محسوس کے ساتھ فی نیابت مخصوص تھی تو یہ اپنی اہل بالو مین میں انہیں

چوتھے وہ روایت جس سے حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا باخوشی قبر پر نماز پڑھنا ثابت ہے

اہم انہم کے دونوں جملے جدی جہدی آپکی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو
 گنج بخش انکار ہوتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث الثقلین لاریب تل زیرہ قرآن ہو چکا ہو اسکی راہ پر
 لائیں کوئی تدبیر نہیں غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات اہمیات کو مقدم سمجھتے ہیں
 وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پر ہونان باخاں
 کو بعد اتمام تفسیر آیت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعوی معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ ممانعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر قوت
 ہے تو خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کر دینگا اس لئے تقویر خدشہ چہارم مہلول معروض ہو رہا ہے کہ
 صاحب سارہ حرمت نکاح ازواج مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج
 رضوان اللہ علیہن اجمعین کو آپ کے حیات پر تفرع نہیں سمجھا بلکہ انکے اہمیات المؤمنین ہونیکا ثمرہ قرار دیا ہے وہی وجہ ہے کہ کچھ
 نبوی غیر مدخول بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک پہنچا کر رکھا ہے اگر غفلت مانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخول بہا
 کی کیا تخصیص تھی مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کا نکاح اہمیات کو حرام ہوتا ان فرض خیال صاحب سارہ دربارہ حرمت
 مذکور مخالف جماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین غیر ہم معلوم ہوتا ہے اسلئے یہ سمجھنا غرض پر داز ہے کہ ہمارا وہ ہر بھی کیا گیا ہے
 حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر تفرع نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے اہمیات
 ہونے پر تفرع ہے تو اہمیات ہونا ازواج مطہرات کا آپکی حیات پر تفرع ہے بلکہ سب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں
 کہ نہوں اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و اتمام حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ
 والتسلیمات کا اس گرفتار انکار کو فرصت قرار دینی میرا تھی جو حسرت تحریر اثبات دعوی مذکور نکاحاتی مگر باخیاں
 کہ شمارہ مقصود میں دوسرا دوسرے جھگڑنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے اور ایک علت کے دس معلولوں میں یکس کی وجہ
 ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور دیکھو مگر عنان
 عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا اور کچھ ازواج
 مطہرات کا اہمیات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر تفرع ہیں کہ آپکی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکال نہیں سو
 اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو آپ کے اہمیات ہونے پر تفرع کیا ہے تو یہ خاکپا کی متقدمین متاخرین
 نے اہمیات ہونے کو آپکی حیات پر تفرع دیکھتا ہے غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور
 بھی ملل ہو جائیگی تفصیل اس جمال کی یہ کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہو گئے کہ ازواج مطہرات کا
 اہمیات المؤمنین طہونات ہونا انکا کمال ذاتی نہیں و نہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال کو میرا ہے تو پولات

اور کسی واسطہ میں ان دونوں میں اتنا کمی نہ ہو جو اس واسطہ میں ان دونوں میں

شرف از دواج حبیب فی الجہل ان اصحابی اللہ علیہ وسلم میرا ہی اس صورت میں لازم ہوا کہ میں نے اس کی جانب صفت اللہ
کا ثبوت چاہیے سو ثبوت حیوانی یعنی آپ کے نقطہ سے مومنین کا پیدا ہونا تو یہ نسبت .. مومنین بالبدن ہوتا ہے
ہو نہ ثبوت معانی ہو یعنی رشح مومنین آپ کی روح پر فتح سے پیدا ہوئی ہوں گے کہ ان میں جانتے ہوئے کہ ثبوت حقیقی اور نہ
حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک نقطہ اتنی ہے کہ الدعا وسطہ وجود ولد ہوتا ہے پر باطن طور کہ وجود ولد اس سے
نکلنا ہی غرض ایک نوع کا انشقاق وجود بھی والدہ اجانب ہوتا ہے فقط توسط محض نہیں باقی ہی کیفیت و سلطنت
اس کو ثبوت و ثبوت میں محض نہیں الدن کی کیفیت .. سلطنت اور الدن کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود ان تمام
کے وصف الدن میں ان کی شان مشترک ہیں ہر پر بدن کی کیفیت توسط کو دیکھئے تو بی آدم اور سو ان کے اور
جانور و گی کی کیفیت سلطنت نرالی ہی ہے مگر تناسب میں کچھ فرق نظر نہیں آتا غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت میں
تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہونگے کہ حقیقت ثبوت فقط و سلطنت وجود بطور مذکور ہی ہے کیفیت توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں
یہی وجہ ہے کہ تمام مہول کو کتنے ہی اور کیوں ہوں آبا و اہل ہات بہتہ ہیں غرض کیفیت توسط کو ثبوت میں کچھ دخل نہیں
ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا انشقاق وجود بھی چاہیے مگر توسط مع الانشقاق سوا واسطہ فی العرض کے خارجیات
میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں بیات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منہری چنانچہ
انشاء اللہ تقریب و شرح ہو جائیگا وہ تو میں جو موصول اور میں جو معدوم ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی
کے لئے بعد از غرض سیاہی کے حق میں موصول الی القراطس ہے اور دوسری قسم موصول محض ہوتی ہے جیسے کتاب کہ قلم سیاہی
کے حق میں فقط موصول ہے اور یہی حقیقت تحریر ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منتقل ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے
نہ حرکت کتاب سے غرض پیدا ہونے والی ہے جو چیزیں نہیں ہاں کتاب حرکت کے لئے مدون ہیں اس لئے سو ان کی نسبت تعلق
انشقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منتقل ہوتے ہیں سو در بارہ حروف جو ایک بیت خاص کی سیاہی ہے
کا غلہ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العرض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توفیق اس امر کی تعریف بیان ہو گا کہ واسطہ
پر موقوف ہے اور نیز بعضی مومنین اس سے متعلق ہیں اس لئے اولیٰ ساقل کے باب میں کچھ غرض معروض ہے واسطہ قسم
کے ہوتے ہیں ایک واسطہ فی الثبوت دوسرا واسطہ فی العرض واسطہ فی العرض میں تو وہ وصف کہ جس کے عرض کیلئے معروض کو
واسطہ کی ضرورت ہے بلکہ خاص ہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً بالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہے اور ثانیاً بعض
دو واسطہ یعنی معروض کیلئے بنظر ظاہر معروض موصوف باصفت معلوم ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے
وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ہوتی ہے اس کا انکار کا احتمال نہیں ہوتا

جو یوں کہا جائے کہ واسطے منک ہو کر معرض کیساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطے کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا
اب واسطے اپنی معرض کے ساتھ قائم ہو کر وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطے ہی کے ساتھ قائم رہتی ہو اور
ہمیشہ ہی موصوف رہتا ہے ہاں جس ظاہر و عقل غلیظیں بوجہ اقتران صفت مذکور بالمعروض جو وقت تعدی اور
دم النفعال کے زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدد یہ کہ صفت متعدد یہ فعل کے ساتھ
مقترن ہو یوں ہی اور اک کرتی ہے کہ معرض موصوف حقیقی ہی غرض وہ صفت جسے حصول میں اسطے کی ضرورت
ہوتی ہے ہر چند واسطے کے حق میں لازم مابہت ہوتی ہے حسب اصطلاح نجات لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطے
مکے لئے فاعل اور معرض مفعول ہوتا ہے جیسے نور جس کے در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے اگر در دیوار یا شجاوین
و کبار واقع ہو تو اس سے منک نہیں ہو جاتا ہاں ایک قسم کا اقتران زمین و غیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور
کیون نہ ہو یہ نہ تو وقوع اور تعدی ہی کیونکر ہو بالکل جیسے نور آفتاب عین ثبوت تعدی الی الارض اور وقوع آفتاب
کیساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی واسطے فی العوض کو خیال فرمائیے باقی یہ بات کہ نور آفتاب لازم مابہت تھا
نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے پھر موافق تقریر سابق اسکو واسطے فی العوض کہئے سو اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی در بار
تنویر فی آفتاب اسطے فی العوض حقیقی نہیں اور کیونکر ہو لازم وجود خارجی و صف عرضی ہوتا ہے مابین جبکہ ہر مابہت فی العوض
کیئے کوئی نکتہ مابالذات چاہیئے وہ خود اور دن کا دست نگر اور در بارہ حصول صفت لازمہ اور نہ کا محتاج ہوتا ہے
واسطے فی العوض حقیقی ہی ہوتا ہے جو در بارہ صفت متوسط نہیا کسی اور کا محتاج نہو مثال آفتاب نور فی العوض میں اگر
اس نور مندرج فی جسم شمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے واسطے فی العوض حقیقی کہئے تو یہاں
واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں مگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے
صادر ہوتی ہیں جسم آفتاب کو اس کے کچھ سروکار نہیں ہاں اگر حقیقت آفتاب نقطہ نور ہی ہو اور قدرت کا ملاحظہ ہو
نے اسی کو گول کر کے شکل بنادیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطے فی العوض حقیقی ہو گا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ
مستبعد نہیں فاسکر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور ظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر
سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جسکا انکار نہ ہو کے اور کوئی دلیل ایسی
نہیں جسکا جواب نہ آئے مگر نہ زمین اسکی تحقیق سے کوئی مطلب اس بات کے بطلان کے کچھ ہمارا نقصان جو اسکی
تحقیق میں نہ ہو کہ کچھ مگر اسقدر کہد بنیاد ہو کہ حقیقت آفتاب اگر نور جسم ہوگی تو نورانیت اور نوریت دونوں
اس کے لازم مابہت میں سے ہو گئے پھر نور کو بایم معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہو گا بھلا واسطے فی العوض

نسبتی ہوئی ہو تب یہ نسبت عارضہ مدخل کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العرفین جاری ہو گئے
 حقیقی نہ کیے جیسے آئینہ شعی اگر وہ کو حرج آفتاب کے سامنے کیجے کہ ایک رخ کو تھا بل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً
 سے حاصل ہو تو اس صورت میں لا جرم عیب ہے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لیکر ایسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے
 کچھ نہ کچھ لگا سو بقدر غاہر آئینہ دیوار کے حق میں اسلئے فی العرفین ہر دو غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہے چنانچہ بعد شمع
 متشیخ حقیقت واسطہ فی الثبوت انشاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائیگی غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العرفین
 جاری ہو واسطہ فی العرفین حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کہے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہے
 اور یہ بھی نہ ہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہو اور جبکہ التصاق اور اتصال سے زمین نور معلوم ہوتی ہے زمین کی نوریت
 کے لئے واسطہ فی العرفین ہر وہ ذات خود نور ہے اور زمین اس کے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تو یہ نوریت اس نور
 کے حق میں تو لازم ہا ہے اور اس کا کوئی اثر بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکور عرض مفاد حق چنانچہ ظاہر ہے
 جب بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العرفین کے حق میں صفت متوسط فیہا اللام ہا ہے ہوتی ہے اور عرض کے حق میں
 غرض واسطہ کے حق میں بالذات معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آئی
 ہو گی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذہن واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العرفین علت صفت عارضہ معروض
 ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہو گئی ہو گی کہ محکوم علیہ حقیقی ہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت محکیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین
 علت و معلول موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی بکھل گیا ہو گا کہ واسطہ فی العرفین حقیقی
 در بارہ وجود کہئے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہئے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے
 وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں در دہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ ہوتا عیب حدوث حادث و متجدد
 ہی کہوں ہمارے نام لگتا اور جب جو عرضی ہے تو صفات وجود یہ تمام ہا ہیں عرضی ہو گئی اور اس تقریر سے کیفیت تابلہا
 بھی اپنے خالق کے ساتھ کی قدر محقق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوائے اس کے اور کو اگر واسطہ فی العرفین کہتے ہیں تو این سہی
 کہتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول ہی ایسا ہے اور سوائے اس کے اور کو اس کے واسطہ سے پہنچتی ہے ایسا کہ صفت
 امی ایک حصہ اور اس کا مثل واسطہ فی العرفین حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی کچھ میں آ گیا ہو گا کہ علت غائیہ
 کی ثمری وجہ اور مدہ علت ہی ہے کہ وہ خود غلاتی کے لئے واسطہ عرضی وجود ہے یا اس کا وجود مضبوطی جو بظاہر اس کے اور
 غلاتی کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب و زمین و غیر کے ساتھ اور کیوں نہیں دیا اس علی اور ایسا کہ کون
 ہو گا کہ ان کلمات اپنے کلمات میں سے غلاتی کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ کرے۔ دیکھئے ہم میں چیز کو

دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجود کی عارض و مستعار اور عطا کردہ پیمہ گار میں ہی کی طرف مرسوس گئے ہیں
 کیونکہ کائنات وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشکارا کر
 سواگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی عروض مجازی ہو تو بعد خداوند و جلالات کے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اللہ
 دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہو تو واسطہ فی عروض ہو مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک
 ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود و ظوائف اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوتے
 شریک انتظام میں جیسا استعوا میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی عروض ہوا ہماری نسبت ثابت ہوگا
 اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا اور واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے
 کہ یہ نسبت مستند یا بنیہ عروض میں مشن اسطہ فی عروض کا شریک ہو اگر عروض کا شریک ہوگا تو پھر اسطہ فی الثبوت
 نہ ہو گیا واسطہ فی عروض ہوگا کیونکہ شریک یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ اسطہ اور ذوا واسطہ و نون میں
 بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائل کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوفہ نہ
 تہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے ہر حال و صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی سو یہ عینہ واسطہ فی عروض
 حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی عروض غیر حقیقی کی صورت میں خود کو لے کر
 معلوم ہوگا لیکن محضی ہوگا کسی کلی کے مستند واحد میں شریک ہونا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف
 متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت منتقل و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو ہو
 ہر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی ہو یعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض ہو جیسے زمرہ کی طرح کیلئے
 واسطہ حصول رنگ کنبہ نیل ہے پر خود موصوفہ رنگ کنبہ نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ
 کے ساتھ موصوفہ ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوفہ ہو اور اسطہ بحیثیت تصاف معلوم واسطہ ہو یعنی واسطہ کا
 اس وصف کیساتھ موصوفہ ہونا دو واسطہ کے موصوفہ ہونے میں کچھ دخل نہ کہتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت
 اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکڑ دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ لکڑی کے چکڑ کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ
 لازم ہے لکڑی کے چکڑ میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہئے تو یہاں ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو
 اب ایک اور نگاہ درج ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول یعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو نہ صرف حرکت ہی
 میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنئے تعدی اوصاف کو موصوفہ بالذات یعنی اسطہ فی عروض کی جانب سے موصوفہ
 بالعرض یعنی عروض کی جانب انتقال ضروری ہے یہ بھی معلوم ہوگا کہ در صورت تبائن ممکنہ موصوفہ بالذات موصوفہ

بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چنانچہ حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت عروض کی ضرورت پڑتی ہے
کیونکہ وجود بالما العرض ہے وجود بالما الذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی اسطیٰ محتاج نہیں ہوتی جیسے
دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے علیٰ ہذا القیاس عروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے
مستفید ہوتا ہے جیسے گیدڑ کے نبل کے مات میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عرض کیلئے
کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجزہ ارادہ ضروری حرکات جسمانی کو تجزہ حرکت ارادہ
متحرک ہونے کی خود حاجت ہے غرض تحریک بے حرکت تصور نہیں بالجمہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت عروض
کیلئے کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ برنگی کپڑے کو رنگ میں ملتا ہے کبھی
رنگ کو کپڑے پر پھیر کر اس پر ہر حال رنگ برنگی خود بھی حرکت کرتا ہے مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود یعنی واسطہ فی
العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک واسطہ کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود
بے محرک محال ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اس واسطے بعض مواضع میں جیسے دو مثالیں عروض بھی ہو
چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بعض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو مثال بھی
یا ذکر لینا چاہیے کہ وضاحت میں ہر آن زمان میں ایک جہد عروض کو ناراض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات مقصدیہ اور قائلات
ادغیر قائلات میں بالامتیاز قطع ہے کہ تجزات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہوتا ہے اور ثابتائیں ہی حصہ دل باہر
مستمر ملتا ہے علیٰ ہذا القیاس خود کو کو آن امد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجزہ یعنی
محدود ہونے کے لئے اور اس کے تشخصات تعیین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت ہی چیز
ابد مکان اور خارج میں جو کسی چیز کا ہے تجزہ اور تشخص تصور نہیں تو بالظہور ہر جسم کی حرکت محدود تشخص ہوگی اور بوجہ تہائیں
اکنہ تصمص حرکات خود ثابت ہو گئے اس صورت میں ایسا واسطہ جواز کم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو سوا
حرکت تصور نہیں اس صورت میں سوال مسئلہ کی مسامتہ جو بوجہ ابوت محلی سلم ہوگی کہ قطع نظر اسکے کہ انشعاقی متحرک
الحد مفقود ہے اس قسم میں خود اہل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود تمام حرکات ہے نہ ازل
مؤخیر ان قسم حرکات مان اگر دونوں جو عارضہ حرکات ہے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت کے دوسری حرکت اگر
منقطع نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں ہی واسطہ فی اثبات کی قسم ثانی اس کا حال پہلے
ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عرض کیلئے
ضروری جیسے رنگ برنگی مسامتہ کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں یعنی نہ خواہ خواہ و سوال پر موقوف ہے

کیونکہ کبھی حصول بے متصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کیلئے اس کی ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے
 کہ وہ واسطہ فی العرض کا لازم ہستی ہوتا ہے اور یہ بہت دیر جوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ہابست کے تحقق میں ہابست تن
 تنہا کافی ہوتی ہے کسی واسطہ اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی عرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت متصل و منفی ہوتی ہے
 سوا اسکے اسکو کچھ دخل نہیں وجود عارض اس سے متولد ہونہ وجود معروض خولہ مخولہ حصول چوتھ اس کی طرف تعلق کا
 انتساب قرین عقل ہرگز نہیں ہاں ایصال حصول حرکت اسطیٰ العرض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہنے کو انتساق
 نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجائے پر یہاں اس کا کیا کام چلتا ہے ہاں اصول مومنین انقسم ایصال و مصدق وصول
 حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا جناب رسول اللہ صلعم کو بشہادت قار و اجاہ ہاتھ والدہ ارقام قرار دیکھتے ہیں عرض
 و ساطت نبوی و ساطت ثبوتی تو نہیں کوئی قسم ساطت فی الثبوت کی بجائے ہونہ و ساطت عارضی ہوتی رہا واسطہ
 فی العرض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اسکا انکار کر سکے کون نہیں جانتا بعد پہلے بھی واضح ہو چکا ہے
 کہ عارض قطع نظر عن معروض ہو لازم ہابست اسطیٰ العرض ہوتا ہے اور لازم ہابست ہی ہے جس کے تحقق میں ہابست کافی ہو میرا
 تولد کس نام ہے کیونکہ انتساق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے ہاں کوئی حجتی لائمی ہمیں تکلیف دے تو کہے کہ عارض معروض کا کام
 اصول جواہر میں جواہر میں عارض کہاں جو واسطہ فی العرض ہی متولد کہئے دو سر مضمون تو ساطت ہاتھ کو مقتضی ہے کہ
 ایک ساطت ہو جسکو واسطہ کہئے اور دوطرفین سو یہاں نون مسلم رسول اللہ صلعم جسکو واسطہ فی العرض ٹھہرایا اور اول مومنین جسکو
 عارض کہہ لیجئے مقتضای نبوت لازمہ نبوت نبوی ہے یا معروض تیسر کوئی نہیں اگر کسی اعتبار سے اولیٰ کو جانب مضمون
 نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلعم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں پھر توسط کے کیا معنی اسلئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام
 اگرچہ ہابست ملزوم ہی کیوں نہ ہوں بتطرغ غار دیکھئے تو واسطہ ہی ہیں کیونکہ معلول کیلئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے
 علل اسباب کی اسلئے اسکا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ہابست کا وجود بتطرغ غار دیکھئے تو علت اور ملزوم ہی کیساتھ
 قائم ہوتا ہے اصغر میں علت اور ہابست ملزوم واسطہ فی العرض وجود عارض ہابست لازم معروض ہوگی اور اسو ثلثہ حسب
 مفہوم جبکہ کل مینگے مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا معنی العرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے معنی عرض مقابل جو ہر نہیں
 یوں کہا جا کہ وجود اپنے تحقق میں جس سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جو ہر کون ہوگا
 ہاں بالعرض کا اطلاق جو ہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بجا تھا ہر کون نہیں جانتا کہ فصول جواہر اگر جواہر ہیں بالعرض
 ہیں علامہ برین کوئی نہیں کہ اتر ان فصول عوارض شخص نہیں ہوتے اور شخصیات کو صدق لازم ہے بصورت میں جو ہر بھی
 اپنے شخصیات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے بصورت میں حمل جو ہر علی الشخصیات حمل عرضی ہی ہوگا

جسکی چند ہی مضمون بالعرض پر یہ یاد شدہ توسط اسکا جواب ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو مطلقاً قیام کیا
 تو اسنے ہی اعراض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت ثبوت ثبوتی بنایا لازم ہا میت جو ہا میت کے ساتھ نہ ہوتا ہی اگر عرض
 کو غایض ہوتا ہی تو بالعموم بواسطہ ہا میت عرض نہیں ہوتا کہ ہا میت لازم اور عرض کے وسط میں واقع ہی کون نہیں جانتا
 کہ ہا میت مقدم ہی وسط میں ہی تو مانع ہی ان تین باتوں کے واسطہ فی اعراض یعنی ہا میت معلوم جبکہ عرض کیساتھ
 مقترن یا نسبت کا عرض متحقق نہ ہوگا عرض اقتران اسطہ فی اعراض عرض اندازتے مقدم ہی سو ایسے ہی لازم کا موجود مطلق
 مستفید ہونا بے استفادہ ہا میت تصور نہیں انکا اطلاق اگر صحیح ہی تو اس ہیچمدان کا اطلاق ہی صحیح ہی اور اگر تحقق عرض اور
 ہا میت امور ثانیہ بشور مذکور بات تک بھی نہیں نہیں ہوتا تو اور ایسے ہی نظر ظاہر ہیں کہ بالاطلاق کہئے لازم خود مستلزم عرض ہے
 پر نسبت شرعیہ ہیچمدان کیسے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً بالذات کی ضرورت ہی توکل میں چیز کی ضرورت
 ہی ذیل میں دیکھئے فی اعراض اور وقوع یعنی فعل اور محل وقوع یعنی نفس ہوا کے جو کچھ ہی اگر ضروریات ہیں کہ تو انہیں کہ حتمات
 ہیں جو حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہی ہی وقوع اور محل وقوع اگر انکی ضرورت نہ تو یوں کہ عالم قدیم ہی را محلات کہئے
 کی کیا ضرورت ہی کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر شہیر اور فاعل کے ساتھ قیام فعل یعنی بالفعول ضروری اسلئے کہ وہ اس کے
 لازم ہا میت ہیں ہوتا ہی بنانا چھ کر رہ کر روشن ہو چکا ہی تو پھر ہر قدم او کیا احتمال ہی بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث
 کو بالضرورت ہی ضرورت ہی ضرورت ہرین جیسے نفس جو ذیل میں کی جائے حاصل ہوتا ہی تعین اور شکل اور تصور محل وقوع کا طفل
 ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیکن شعاع آفتاب یک وجود آفتاب فیض ہی تو تشکیل و ترمیم وغیرہ میں فاعل کی
 دھوپ نہیں نشراتی ہی میں فاعل کا طفل ہی مگر با اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اہذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں ہا میت
 خود مددک محسوس ہوتا ہی اور خود سے دیکھئے تو کہیں ہی محسوس نہیں ہوتا احساس ہوتا ہی تو غرض ہی کا ہوتا ہی اگر اجسام کا
 محل وقوع جو مکان ہی اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہی محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہی اہذات کی نسبت
 وہم غلط کار سے زیادہ حساس کا مدعی ہی سو اس کے کہ اس کے ہوا ذرات اور شکل سواد و بیاض شکل صورت میں کوئی شکی نہ ہی اگر ہی
 ضروری ادراک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہی غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہی جسکو کسی محل وقوع ہی تعبیر کیا ہی او کہیں مفعول اور
 کہیں نفس کہا ہی سو یہ محل وقوع ہی ہی ہیشہ معروض ہوتا ہی اور جو اس واقع ہوتا ہی وہ اس کے حق میں غافل ہوتا ہی اس صورت میں حادث
 کیلئے ایک عرض ہوگا ایک سطحی اعراض ہوگا اس میں کوئی جو جو ہو ہو یا عرض ہو یا ہم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوں
 قدیم ہوں تو یہ تقریر اسی میرے منہ پر نہ ہی مگر اہل اسلام کا یہ مفہوم نہیں کہ انکے حدوث سے انکار کریں کوئی جو چاہے ہو
 بکے کوشت خود ندان سگ اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت میں بدم ہوتا ہو یا نبوہ ہو کہ جو بڑا ہو یا اقسام جو ہر ہاں

مثل احوال و اجسام عرض مستغنی ہیں اور انکو بھی عرض کی ضرورت ہوئی تو پھر جو ہر ہی کیا ہو عرض کی جو ہر کو چھٹ
 شمسان معانی سے جلتے ہوئے کہ میری عرض اور بندہ کا ارشاد باجم معارض نہیں اپنی جہی اصطلاح ہی انکار ارشاد تو مبنی
 اس بات پر ہے کہ جب کو وہ دہر کہنے میں اسکو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی
 اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کیا تھا ہوتا ہی عرض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرنے بخلاف عرض کے کہ اسکو اپنے
 تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اسکا محل وقوع ہوتا ہی اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اسکو عرض سے تعبیر کرتے
 ہیں دوسرے جو ہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ اعتبار محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جو ہر جو با عرض اور
 احتیاج کی وجہ سے کیسکو موا خداوند اکبر کے جو حقیقی نہیں کہہ سکتے مان اس کی نسبت جو ہر کا اطلاق یعنی مستغنی عن غیر
 جنہا کہن مجاہد ہے یہ تو کوئی اصطلاح کا مسئلہ کہہ یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جو ہر کو جو ہر جو ہر مستغنی ہی کہتے ہیں
 بوجہ ممکن نہیں کہتے در نہ عرض بھی جو ہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین خدا فی الذات ہوتے ہیں اور نہ ایک نسبت شخص کے
 و غسوب الیہ یا و غسوب لازم آئیں گے کیونکہ تعالیٰ ہی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغنا اور احتیاج
 پر در مدار جو ہریت و غریت ہوگا امکان غیر ہو تا مقررہ کو اس سے کچھ شرکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنا نام مجز و واجب
 حل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں بلکہ وہ برین ذاتیات جواہر کو اگر ایک سر کی کچھ حاجت نہیں
 اقتراں ترکیب کی ہر فعل عیش و لذت کی نسبت تصور نہیں با اینہو پیر ہا بیات محققہ کس کو کہو گے بگاہت
 معنوع کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی منفعت سر پر اگر نہ ہو تو خالی منفعت نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود
 تحصیل قطعات شب ہر قطعہ ترتیب منفعت سر پر میں جو حقیقت سببی قطعات کی منفعت ہے دو کے قطع کا محتاج
 ہے بجز اسکے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتیب منفعت میں سرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب
 کی نہیں عرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اسکو محل وقوع کی حاجت نہیں گھسیا
 خداوند کریم ذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے ملکہ معنی اور مستغنی ہوتی ہے اور یہ استغنا کہ نسبت ہے ہر کہلا کہ ہے و نہ
 حقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے دریا و قیام خدا کی طرف احتیاج کا
 ہوتا تو قبل انکار ہی نہیں اپنی تمام ہا بیت اگر قائم ہیں خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں سوا اگر عرض یعنی با عرض نہیں تو مقابل
 جو ہر تو پھر بھی ہیں جو جیسے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض محتمل فی ذات احدی بظاہر حق معلوم ہوتا ہے و لا قدر
 العلم اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف نہ مڑیے جناب میں احوال حیات ٹھہریں تو دیکھے
 لئے کوئی طرف تحقق ہی غایت ثانی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان احوال کا ظرف تحقق

جی کوئی انہی جو سوئی حقیقت گوین شخص معلوم نہ ہو پھر معلوم ہو کہ آیت الہی اولیٰ المؤمنین میں نفی ہے اندراج
 انہا ہم میں جہا ہم کی تیر مؤمنین کی طرف تاج ہوا رہی ہے معلوم ہو کہ خبریں اصلی اور مقصود ہم جن اس کی بیدارش سے عبادت
 ہی چنانچہ آیت ما نفلت الجن الانس الا بعد ان یؤیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو کہ در بارہ عبادت مؤمنین کیلئے
 مقتدا اگر میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طینان نہ ہو تو دوشادہ عدل موجود ہیں ایک تو آیت قل انکم تمجہون اللہ فاتبعونی
 بحکمکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ من کان یرجو اللہ
 والیوم الآخر و ذکر اللہ کثیرا اور وہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہو کہ تکلیف بالاطیاق معنی اس بات کی تکلیف
 جسکا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے منظور نہیں اور نہ پھر ان بعد و تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے
 آجھ کا کام نہیں ہو سکتا اسلئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضای اصلی عبادت ہو اور
 یہ بھی ظاہر ہو کہ مقصد ان لفظ مومن اگر ہو گا تو وہی ہو گا کیونکہ عبادت اعلیٰ القیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کیلئے
 ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم باہیت جسمین ایمان ہو گا بالضرور وقت صدور احکام
 منقاد ہو گا ورنہ مومن نہ ہو گا اس صورت میں بشہادت بتوی ضمیر ہما ہم الی المؤمنین وہ ہوت نبوی جو طراز انوار
 انہا ہم سے ثابت ہوتی ہے نسبت اسی جز کے مختص ہوگی جو مصداق مومن کے اور نہ بت خود مقتضی ہوا کہ یہی بات
 کہ نسبت طراز کے آپ کی اہوت کے نہیں سو انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل انکم تمجہون اللہ لہبت فقل لکم انی
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہما یہاں تکلیفی ہو کہ آیت کی اہوت نقطہ نسبت اسی جز کے ہے جو مصداق مومن ہے کہ لہبت فقل لکم انی
 سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم فاس کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لیکر اعمال تک کوئی عقیدہ کہی غلط نہ کوئی
 مال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے کہ اندر سے کے نزدیک مسلم ہے کہ
 مگر ظاہر ہے کہ لہبت الغرض معرفت انکار عبادت ہے تو صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جز کے جسکا
 مقتضای اصلی عبادت ہو اور ایسا جزو ہو جسکا مقتضای اس کے مقتضائے مخالف ہو جیسے رجب عنہا ہم حاکم اللہ ولا مقتضای
 ہونے میں وجوب ایسا جزو مخالف جزو کہ لہبت لہبت نہ ہو نہ ہو گا تو لازم مصوبیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے جو مخالف ہوا کہ
 کوئی ایسا جزو چاہیے جو مخالف جزو مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولیٰ المؤمنین ہم
 اللہ فہد ہم اقتدا کو ملائے تو اہل انبیاء علیہم السلام کی مصوبیت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت میں زلات انبیاء
 از ہم گناہ کی حقیقت مقتضای مخالف ظہری ہرگز نہ ہوگی ہوگی تو اہل غلط فہمی ہوگی جبر بوجہ کمال عنایت جنہا لازم
 ہے مگر چونکہ تہذیب عیب عنایت شمس کے ہر رنگ ہوتی ہے تو عوام کالافہام کے حق میں وجوب جبرانی ہو جاتی ہے مگر

اس طرف دیکھا تو متشنیات طبعانی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا
دو بار عبادت یکساں قضا یا نہ در بارہ گناہ و طلب معیشت ہر یک کا رنگ جدا ہے نہ آپس میں موافق نہ
دوسرے کے مطابق و نہ امر بتبع ہی کی کیا حاجت تھی اور عدہ محبوبیت اور غفلت کی کیا ضرورت تھی مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہئے بیان کیلئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود مقتضائے طبع سب ہی آدم
کا رہنا اتباع ہو کر تے سو یہ اختلاف مقتضیات طبعانہ طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں لاجرم طبعانہ مختلفہ ہر ایک کے لئے ضروری
کیونکہ فقط اختلاف بیانات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدون انضمام اور طبعانہ کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن
بھی ہو تا باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں دون
میں اگر متخالف ہے تو دور کا تھا الف بے گھر تھا الف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور بیانات عارضہ اشخاص
طبیعت واحدہ میں تصور نہیں ہوتا مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی متعارض عبادت نہیں ہو سکتا
کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان تو اور محل احد میں ممکن نہیں اور ذہنیت کا تضاد اور پھر تو اور محل واحد
معلوم اگر یوں کہا جائے کہ سوار انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم
نہیں تب تو بچہ نیت تقریر نہا مطلب سہل ہے کہیونکہ معصوم ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوار انبیاء علیہم السلام کے
اور سب میں کوئی جزا یا ضرر ہے جو بذات خود مصدر متعارض گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے پھر حال
یوں کہئے یا بطور سابق سہولت کہئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہو گئی کہ ار دل میں اختلاف طبعانہ مختلفہ ضرور
ہے ورنہ مقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا اس صورت میں وہ جز فقط جسکی نسبت الہوت نبوی ثابت
ہوئی اور جسکو مصداق مومن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکاتے صادر ہو اور گنا
اور طبعانہ باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطیٰ اعراض ہیں اس تقریر
کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہہ باقی نہ رہے گا ہاں رہے گا کہ حسب قیاس و صاحب الہیات کو علم ہے کہ تولد کے
لئے والد کی جانب سلطنت اور ایک نوع کا اشتقاق چاہیے پر یہ بات کہ وساطت مع الاشتقاق مساقلہ کے قیاس میں سے
واسطیٰ فی اعراض ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تال ہے والدین جہانی لاجرم واسطیٰ اثبوت ہیں واسطیٰ اعراض نہیں ہوتے بقاؤد
کے لئے بقاؤد والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب الہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہی حقیقت
میں واسطیٰ فی اعراض ہی موصوف ہوتا ہی عارض بذات خود قطع نظر عن اعراض است عروض سے واسطیٰ فی اعراض کا لالام
اہمیت ہوتا ہے اور واسطیٰ فی اعراض اسکا لازم واسطیٰ فی اعراض اسکی علت اور وہ اسکا معلول اور قطع نظر عن

صاحب سنا کہ یہ بات پہلے سے ہی معلوم اور علم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم اہمیت بے اپنی لزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہو نہ باقی رہ سکتا ہو اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الاشتقاق واسطی عروض ہی میں منحصر ہے اگر بھی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ حکام کثیرہ جو اس پر متغی ہوتے ہیں سب غلط ہیں حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اسی واسطت مع الاشتقاق کو دیکھ کر منزع ہوتی ہے مگر اشیایان ملکہ علم پر یہ بات ٹھنی ہوگی کہ توسط وجودی میں اشتقاق الوجود عن الوجود اشتقاق الوجود عن الوجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النقص مگر حقیقہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اس کے کسی کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھتے تو سنئے کہ بڑا تشکیک عروض پر ہے۔ طبیعت من حیث ہو تو متصل اختلاف آثار ہوتی نہیں سکتی لزوم کی جانب جسے واسطی عروض کہے سبب حصص کو یکساں نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار جو ضرورت تشکیک لازم ہے ہو نہ قابل اور عروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء نقص ثابت ہوتی ہے تو بایں جہات ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اس کے منطوق تحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ اس ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ عروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں قطع نظر عروض سے نہ اپنے لزوم کے ساتھ یہ جبکہ لازم اہمیت ہے قائم ہوتا ہے عروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء نقص ثابت ہوگی اس کے لزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا عروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں موجب عروض سے قطع نظر کیا جائے طبع عارض من حیث ہو اور من حیث انتساب الی الملزوم کامل اور متواظی ہوگا طالب کی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شے من حیث ہو متواظی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتب ہیں اور اس کے ساتھ یہی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں و سوادیت میں ہے اس کی بنا پہلی بات پر ہے احسان غراموشی سے تو کام نہیں پر جبکہ آیت اہل جزا والاسان الا لاسان یا ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید نولوں ہے کہ عارضی دیکھے ورنہ اس سے ہی کیا کہم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں اس پر سے یا نہ بن پر سے مجھ سے دست و گریبان ہو نیکیو تیار تو نہ ہونگے بالکل جب ابوت نبوی جملہ وادوا جہا ہم سے باقتضاء نقص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الاشتقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف کاٹا کی بجائے نہیں بلکہ قطع نظر محل مقام سے توسط مع الاشتقاق اپنی ذات سے کمال ہی تو یہ توسط ابوجہا ہم ثابت ہوگا مگر نہ طبع

اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہو اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون نہیں
 ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں اشتقاق ان وجود عن الوجود نہیں اشتقاق الوجود عن الوجود ہے کیونکہ والدین کے ذریعہ
 صلہ کے حامل ہوتے ہیں لہذا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہی ہے اور متضام دلیل بھی یہ ہے
 اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ
 اس کا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس الدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا کہ تو کہتے
 ہی میں خدا تعالیٰ بھی حملت صلاً خیفاً فرما چکا ہے بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور والدہ کا وجود جدا جدا مستقل
 بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک وجود تباہن قیوم ہے سو ایسا اشتقاق کہ تباہن وجود باقی رہی جزئیات وہ
 بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات ہے تباہن اکندہ ولد ولدہ تصور نہیں اور مکان جناب
 ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے کہ اشتقاق وجود
 کا وجود سے ہو یا وجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگر سے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور
 کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو لزوم کا اشتمال نسبت لازم ماہیت دوسرا
 عروض کا اشتمال نسبت معروض تیسرا عام کا اشتمال خاص کو چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس کو فصل کو تیسرے
 اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ہے
 خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے نہ خارج سے آتا ہے دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات
 کو کہتے ہیں یا انہم اول عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہو گا نہ کہ
 معروض عارض کو لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تباہن اکندہ اور تباہن وجودات نہیں بلکہ اختلاف وجود اور
 اتحاد اکندہ ہے لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون اشتقاق خصوصاً بطور متوسطا یعنی مشق عنہ واسطہ وجود مشق
 یہ ہوا کہ تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل
 میں ہرگز محتاج نہیں بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کہ یہ قدرت
 ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی یہی لیکن
 اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں اشتقاق کہتے تو یہ شواہد ہی
 کہ صورت اشتقاق میں بعد اشتقاق مشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آتا اس کا وجود دونوں کا
 باقی رہتا ہے اور علم و خاص اور نہایت اور جزا ماہیت میں اشتقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور

بعد از ارجاع: شمس جو ہمیشہ کے اجزاء جوتے ہیں عام میں اور نہایت میں اسقدر کی آجائیگی ہوں ملزم اور لازم مہیت
 لازم ہیں۔ تو وسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ توسط کی کوئی صورت ہی نہیں چنانچہ مگر مسکر
 روشن ہو چکا اور اشتقاق وجود بھی بوجہ اکمل ہے چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ کون کونسا
 کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو ای قبیل کا ہے مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو مہیات
 مختلف جو خدا و مدکریم کی صورت علیہ طبع علم فعلی معلوم ہوتی ہیں اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجائے بوجہ عروض لازم
 مہیات مختلف مصداق حدوث ہو گئی ہیں سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا مہیت حاصلہ بوجہ اقتران
 وجود و عدم جو دو صورت عام و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث لیک دریا سے ناپیدا کنارہ اور اسکی ہر موج ہون
 بحر زمانہ ہے جسے یہچہ دان ایسے صیادوں میں غلطان و بیجان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پرکھتا
 کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ میں بھی کچھ خطا نہ ہو اور اللہ اعلم بالصواب بالجملہ عمور و اربعوں سے صورت بدل
 میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور اشتقاق بھی ہو یا اینہم حضرت رسول اکرم صلیم کی روح پر فتوح
 نہ ارواح مومنین کی نسبت عرض عام و نہ ہماری ارواح مقدم بالذات ہونیں نہ تاخر جیسے مقتضای
 البت و نبوت مذکور ہے یا اینہم تصادق ہوتا یہ ثابت نہ ہوتا اور پھر ثابت بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان
 کا فرق بھی اس کے سامنے ہر گز اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی نسبت عام جنسی و نہ تصادق مخلوق لازم
 تھا اور نہ ارواح مومنین اسکی جنس و فصل و نہ قطع نظر تصادق کے ایک مہیت کے غیر قنای اجزا لازم
 آئیں گے کیونکہ افراد خارجہ اگر قنای ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں با اینہم کہ جنس
 کہتے اور گنہ فصل اور سب کو جنس کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسین لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہتے
 تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی مان در صورت تدریج لازم مہیت ان قبائل میں کہ ایک
 بھی لازم نہیں آتا اور قبائل کا تقبی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتداد ہو تو ہو سکتا ہو لیکن لیکن لیکن
 لازم مہیت بالمتکالی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب اکتساب کر ہی
 چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو شکل اور تجمد حاصل ہوتا ہے یا دھوکا اور مثال ہی دیکار ہے تو لیجئے کہ شعل
 آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعل اس پر صحیح ہے اور بالطلاق ہر طرف سے ساوی
 یہ فرق خدا و ضعف و ترسیع و تثلیث قابل معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں نمایاں آتی
 ہیں بعد دیو اور و خجائز میں کہ سار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مثل نور شلاروشن لن اگر صریح ہے تو نور داخل بھی

مرتب ہی ہو گا اور مثلث ہے تو نور فل مثلث بن جائیگا غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہر اس جانب سے نہیں
تو روح مومنین کا وہ ترازو تو روح نبوی کے نبائن پر باللائمیا لازم ماہیت روح نبوی معلوم نہیں جیسے تریج و تریج
مذکورہ لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اسوجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور وجہ اطلاق میں ہنیک لازم
ماہیت پر تصادق کی مانعت ممنوع ہے جیسے نور مطلق کا محل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں باقی رہیں صورت حال
باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان محل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہیدہ سمجھ ہی گئے ہونگے
بالجملہ آیت و ازواجہ اہم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مومنین کا وہ جز جسکو مصداق مومن قرار پایا
ہے اور جز ایمانی کہیں تو بجا ہے ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہی کیونکہ غیر اہم مومنین
کی طرف مراجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب
مومنین کی طرف کو شامل ہے سو مقتضائے تقریر مسطور لاجرم اس میں لگ کر توسط اور اشتقاق ہو گا تو از قبیل اصل
لوازم ماہیات ہو گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطیٰ عروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم
ذاتی ہے اور روح کے حق میں عارض ہے ارواح اس کے لئے معروض ہونگی غرض آپ کو توسط
دربارہ وجود روحانی از کم و ساطت عروض ہی بنیاد ساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر انحصار کے لئے ایک
یہ ہے کہ واسطیٰ عروض میں اور واسطیٰ الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح
کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطیٰ عروض میں یہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے
اور واسطیٰ الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا پر وہ حصے یکساں ہی کلی کے ہوتے
ہیں ہاں قسم ثانی واسطیٰ الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو تصاف واسطہ کو تصاف معروض
میں کچھ دخل نہیں ہوتا جیسے فرض کیجئے کوئی رنگ بڑا پیلی قدرت خلا سے ایسا ہی رنگ کہتا ہو جیسا کپڑے
کو رنگ کرنا دیتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں رہتا
کہ واسطیٰ الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصر ایسا ہی
عالم میں دیکھئے تو ظروٹ میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور منظوقات میں حرکت غیر قار الذات ہے سو
حرکت کا عدم قراہی لطیف زمانہ ہی سمجھئے غرض عدم قراہی تو زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد
زمانہ کے تجدد کا لطیف ہے مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف منظوقات زمانہ ہے نہ مثل حرکت تجدد الذات
جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا متعلق ہے اور دوسرے

کے جن میں دوسرے قسم کے شرف کیسے مبداء اگر ایک کا انصاف دوسرے کے انصاف کا سبب ہو گا تو یہ
 ہی ہو گا کہ وہی ایک قسم کے جن میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہیں میں اشتراک بھی ہو اور ایک
 کا انصاف موجب انصاف دوسری واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت میں نظر کر
 روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانیں حرکات میں ہوتیں تو مضائقہ
 تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہئے اور یوں کہئے کہ آپ کا انصاف بوصف روحانیت مومنین کے انصاف
 روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا انصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف
 مفروض لازم آئے گا دوسرے ایک ہیئت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا نہ وہ لازم دل
 کی تو یہ وجہ ہے کہ انصاف واسطہ کا دخل نہیں ہوتا تو مان متصور ہے جہاں وصف عرضی واسطہ اور خود واسطہ
 کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگ پر سے خود ظاہر ہے رنگ پر اور چیز ہے اور رنگ عرضی مگر رنگ اور
 رنگ عرضی ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کسی نے اس کو رنگ یا کسی کو اس رنگ یا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف
 عرضی ہی ہو بجز کیونکہ کہئے کہ انصاف معرض میں اس کو دخل نہیں سو یہاں ہی قصہ ہے وصف عرضی اس میں
 وہ جز ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق میں ذات ہی ہو بجز کیونکہ کہئے
 کہ اس کا حصول بروض میں دخل نہیں رکھتا ہاں ہی لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ کہئے کہ انصاف
 عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی مابالذات ہو گا نہ صدقہ واحد میں اکثر لازم آئے گا کیونکہ حصص متقسم
 انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور متصل ہو گئے یہ غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی
 مابالذات چاہئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ روح مومنین کو مختلف الماہیت کہئے تو وہ مشترک
 جو بوسیلہ آیات بینات قل انکمتم نجیون اللہ فاتبعونی الخ اور آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ اور آیت
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثابت ہو چکا ہے سب کا و خورد ہو جائیگا ان تشکیک کے کہنے کی گنجائش
 ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معرض ہو چکا ہے عرض
 پر ہے کامل فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معرض حسب قابلیت مکمل میں تفاوت ہوتے
 ہیں چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہوئے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں ہی ایک چیز ہی
 اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں غرض جب دونوں جانب انصاف عرضی ہو اور مابالذات دونوں کا ایک ہو تو
 دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے وہی یہ بات کہ ایک ہی ماہیت کا ایک حصہ مابالذات دوسرے

حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ اوستا
 قارۃ الذاتیں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب تقدم ذاتی ضروری ہو جاتا
 قارۃ الذات میں جسے حصص کا وجود تو برابری ہونا چاہیئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شے کا وجود
 جب تک تصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں عرض نفس جو حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم و
 تاخر کی گنجائش نہیں ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے
 وسط میں واقع ہو سکتا ہے اس لیے واسطہ فی الثبوت و حقیقت متم فاعلیت قائل ہوتا ہی یا یوں کہیے کہ امور ثلاثہ مذکورہ
 صورت میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہی اس کو اگر مابہ الوقوع کہئے تو بجائے متصل ہوتا ہے تو ہی ہوتا ہی سو اگر ایک حصہ
 دوسرے حصہ کیلئے متصل ہوا تو تم ہو تو لازم کوئی بات اس میں نسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی لازم ہوگی جس پر اتصال
 مشغول ہو اور جس کے سبب اس کو مابہ الوقوع کہئے سو یہ بات اگر نفس مہیت پر تفرع کہئے تو ثابت تو دونوں میں برابر مشترک
 ہے اگر مہیت ہی سرایہ تفرع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر
 معروض کی طرف یہ اختلاف نہ ہو کہ تو حصہ کا نام مفت بدنام ہی ہماری عرض بھی ہی کسی ایک مہیت کا ایک حصہ
 اسی مہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف اتی
 اور دوسری جانب عرضی ہو گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ صفت ابوت نبوت منکسر
 و مغلوب ہو جائیگا ہونہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف اتی اور مومنین کی جانب اتصاف عرضی ہو گا مگر یہ بات
 بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ وجود روحانی جزا ایمانی ہو واسطہ فی العروض کہئے واللہ شہد علی
 ذلک اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر کہ از مراج مطہرات کا اہبات المومنین المومنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل
 فرج ہی ہونے عوی کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مومنین کے وجود روحانی خاص کر جزا ایمانی کے لئے
 واسطہ فی العروض ہے اور اصول مومنین عارض یعنی مذکورہ احوال مومنین آپ کی روح اقدس کے آثار میں اور یا نبویہ آپ
 اہل المومنین میں تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات کے ترقی ایمان ہو اور حجاب مہیب
 رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جنکو آپ کی شرح کمال شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو
 عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر کھیں بالجلہ حبلی طبیعت سلیم اند ذہن مستقیم ہاں باتوں کو سکر شاد ہونگے اور
 سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تمیاز بالکل شے اور معدن الحقائق ہونی کے لئے عمدہ شاہد ہی اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف و فضیلت کے لئے بیان کامل ہر دفع شہادت کے لئے جو دربار خصوصیات ضعیف الایمانوں کے

دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور انشاء اللہ لکھا جائیگا مانند صحیح ہے اور ازالہ تردد اس کے لئے جو درجہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اسد رسول صفائی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے غرض یا استدلال جو جملہ اوزاجہ امہاتہم سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلئے افلاہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سورنہی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور مزبایں نظر کہ اقتضایات نص اور دلالت التزامی پھر قضاہ انفس اور دلالت التزامی ہی ہے عبارت النص دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بد دلالت مطابقی دلالت کرے پیش نظر ہیں اور اوراق ہی جملہ اوزاجہ امہاتہم پہلے سے متصل ہے دوسرا جملہ یہ ہے النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مؤمنوں سے نسبت ان کی جانوں کے غنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے اصل معنی اظہر کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احب اولی بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقربیت کو افضلیت اور اولی بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبوبیت اور اولویت تصرف ہی اقربیت ہے۔ پراقرینیت کیلئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور تاہم محلی اطمینان خاطر نہیں ہو اور توہمیں ادھارن کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے۔ اس کے بعد جو اس سے قریب نسبت بعید کے زیادہ محبوب کے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اس وجہ سے ہے کہ ایک قریب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان دوسرا قریب باطنی جیسے قرب فلاق اور ذوق اور صفا گرمیہ قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جتنقدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہو گا سوا مخرک کا نام ہم معجون رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے ہم ہونو بیات حدیث الناس معادن کما دلت الذہب الفضۃ سے لاہر ہے بالجہ اول درجہ کو محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں سے ساتھ ہوتی ہے قرابت نبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نبی میں محبت کا ہونا بالبداہتہ مشہور ہے اس باعث لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے پھر دیکھئے کہ قرابت نبی کی حقیقت نقطہ اتنی ہے کہ اس کی اصل یعنی اجزاء لطفہ پوری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں غلو ط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قریب موائے مقاربت سابقہ کے میسر آتا ہے تو وہ محبت اور مضامعت ہو جاتی ہے دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چننے کے خوش ماہر اور کنار پر

میں رہ کر جان بچی تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جان سے جاتا ہے تو پھر
 تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں یہ ازدیاد صد مہ جواز یا محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مہر و مہر زمان قرب
 اور کیوجہ سے نہیں غرض جون جون قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہی وون وون محبت اور لوازم محبت
 اور اتنا محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہی
 اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو باہر میں جب کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قہرین
 نیک یک جہت سے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں علیٰ ہذا القیاس ایک دلالت
 کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے کچھ ایک بستی کے دو آدمیوں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتی آدم
 کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کے اور جانوروں سے جو ارتباط غیروں
 سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جس
 سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں
 بالکل قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہے خدا سے جسکا نام ہی قریب ہے اور جسکی شان
 نمن اقرب الیہ من جن ابویہ بہ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اسکے طالب ہوتے
 کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں ہو بطور خود خدا کے طالب نہوں یہی کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں
 مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی ثمر ضلالت اور غلطی راہ ہی اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب
 میں غلطے اور اپنی غلطی سے اسکے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں
 ایسے ہی اسکی محبت میں بھی شک نہیں یوں ہر شے کے پھر ناخود دلیل محبت ہے محبت نہوتی تو پھر کیا غرض تھی
 جو یوں عمر گنوا تے راہ خود خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ان الله لا یحب للکافرین یہ وہی خود اس بات کی دلیل ہے
 کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھکی ہی کیا ہتی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے
 محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اُس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اسکے دل کا
 کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالکل یہ بخونین ہے اس کے
 متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہو گا کہ موقع دیکھیں ہر موقع
 جو چاہتے ہیں فرماتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت ہر
 بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ خوف جو مقید بوضعت کفر ہے

بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں مقصور ہو جو اسکا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہو گا جو خدا کا محبوب ہو گا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں بالحدیث بخوبی اور یہ بشارت اگر طرف ثانی میں محبت ہو مخوف اور مشیر کی تدریل کا سامان ہے سو خداوند اکرام کجا اور سامان تدریل کچھ فرض آیات ربانی کو دیکھئے یا حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر مل میں مطلق ہے لیکن اسکا سبب کوئی بتلائے تو سہی سو اس قرب بچوں کے جبرہم شریف قریب و آریہ نعم اقرب الیہ من جبل الہد و لاسلہ کرتی ہے اور کیا ہے جہاں ہا کمال باتک کچھ انہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یہی کہئے

۵ نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بباکین دولت از گفتار خیزد و اور اگر فرض کیجئے دیکھو کہ یہی قریب ہوئے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی مدد کو کسی نعم کا قرب اس جہاں ہا کمال سے ہے جو سراپا الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بجاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے محل کی ہوتا ہے کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے آگ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا مگر موافقت یا بمعنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ بعینہ قربت پس ہی قربت پس ہی میں ہی ہوتا ہے معدن ہوتا ہے بالحدیث موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ان معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک صف انسانی میں شریک ہوں اور دونوں اس گلی کی فرد ہوں جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اطلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی مطلق میں شریک ہیں امد و تدا ان کے فرد میں دوسرے ایک کسی صف انسانی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی ہونا یا کسی دیگر قوم یا کسی مدنی قوم ہو جو نام اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور گلی کہتے ہیں یہی قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی کہتے ہیں ہم اول کی دو قسمیں تو ظاہر ہے یہ قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کہ کچھ تال ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ استزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں حد بلکہ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاف یعنی خشاء استزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی کی گلی نہیں فرض اس کے شرک ہو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا مملکت یا ولایت مثلاً وہ جزئی کی ہون تکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن امد و توفیق شریک ہے اور وہ مملکت کی جزئی

نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انھما میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت امتیاض کے مضاف منی ہوتے
 انھما میں کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن حدت حقیقی بقدر موجب
 محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی بقدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو مضاف تشریحی وصف انھما کی کو نہیں
 پہونچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو
 آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے مہنسے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے
 زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو یہی
 وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانانی فقط روح ہے
 اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی جس سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ان
 باپ کے منصب شک سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں نہیں ہے
 تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن یعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد
 ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے
 اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی یعنی اتحاد مذہب اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت
 کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود
 اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے فاصدک حبیب مذہب کا لحاظ کیا جائے بظہار دیکھئے تو اتحاد عرضی
 میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہوتا ہے شرح اس اجمال کی یہ کہ
 کہ او صاف بفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حامل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے
 کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم وجود و غفل و حن خلق و شر و نوری و عدل و ظلم کے قسام بفعل میں سے ہیں موصیے اوصاف
 مذکور میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو درمضیان و ظلم وجود و
 و کمال خوش خلق و بد خلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں آثار غضب و حلم وجود و غفل و حن خلق و غیر مصادم مول کہ ہوں ایسے
 ہی ایمان و کفر تقویٰ و فسق و غیر کو بھی سمجھنا چاہیئے اور یہی ظاہر فاصدک باطن اور ان گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ
 لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے اس صورت میں اشتراک وصف بالقوہ در قسم اشتراک معدن حقیقی ہوتا ہے اور یہ جو
 غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت
 بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو ہلاک دلتے ہیں اور بھائی حقیقی نہ ہوتے ہی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک

دوسرے کو جو وجہ مخالف غریب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے
 اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو ہوا مل دولت آب نان یہاں نے حسن کی محبت تو اسکی وجہ یہی کہ غذا تو
 بدل بخلا ہے باقی حسن مساوی یا تریح حصول بدن تخیل میں یا آتہ تبدیل یا مانع تحلیل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل
 و تحلیل کی گنجائش نہیں ہوتی تو اس سے بھی کہ یکم کسی مجموعے حصول کیلئے یہ سبب ہے جو ہوتے ہیں یا کسی مجموعہ کی
 حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء برنی وہ ہیں کہ جنکے مناسبات اور تعلقات سے محبت ہے چہ جائیکہ وہ خود ہوں
 کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اسکی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن کے
 نکلے ہیں نہ مٹا ہر ہے کہ اس صلویت میں ایک کو دوسرے سے شلاق مناسبت ایک بدن سے بدن کے ساتھ قائم نہیں
 ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منقسم نہیں ایک دوسرے کا ضعف انتہائی نہیں غلط ایک
 علاقہ انتساب کے موجب اس کے بدن کے مناسبات ہوتا ہے محبوب ہیں خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہونگے آخر بدن
 ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بہتے احکام جسمی کو روح کی طرف جو اصل مرجع شمار ہے
 اور کسی بقلم ہوتی ہر راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ نہ یہ مثلاً بلا یا سوتا ہو گیا یا ظلال شخص قبول ہو یا حسین کے لئے بھی
 اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں حتیٰ کہ ہیں اور پھر یہ وہ مصلحت اور مصلحت ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے
 ہیں غرض یا یہ وجہ کہ بدن انسانی ایک ہے جس سے قائم مقام روح ہے گویا اسکی محبت اپنی ہی محبت بھی جاتی ہے جیسے حال
 محبت کو حال کر محبت جاتی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں یا یہ شہید کہ یہ تو مالک محبت اپنے ساتھ
 بھائی یا اپنے قریب معدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے
 آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور مالک کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں ہوا اسکا جواب دل تو یہی ہے
 کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہیں ہیں نقطہ اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب معدن کیلئے ہوتی ہے اگر کہیں
 نظر کہ محبت غذا قابل کار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن اگر بدن یا مالک کا کام چلتا ہے تو
 بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل معنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اسکی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت
 میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں اور یہ بات یہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہم ہی نہیں سکتا کہ روغن سے
 مالک کا کام چلتا ہے پانی سے نہیں چلتا سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو سو وہ
 فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی مالک سے واقف ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں اور ناریں تو
 واقف اور پانی اور مالک میں مخالف ہو چہ تلافی کی کچھ ہی سہی صورت ہو یوں ہی جو جزو الاخری ہو کچھ اور جو بہر صورت

ہمدی طرف سے جو ہر ہر من ہو کچھ اور ہو باجملہ ہر چہ باد و اتحاد آئنا کے لئے بقدر اتحاد و توحید کا بھی اتحاد چاہیے
 جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنئے کہ لازم محبت تو موافق ہی سے ہوئی مخالف سے نہیں ہوگی ہر کچھ وہی چیز چاہیگی
 جو موافق ہوگی اسی میں چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباہی و مخالف ہوگا اس سے محبت تصور نہ
 آئی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود براہمت اگر بانیہ بہ متبول نہیں کہ قاکم نے کیوں ہی تو
 عیب محمول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ السلام افضل
 الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں الارواح جنود مجتہدة فما تعارف منها ائتلف وما تنكر منها
 اختلف جملہ الارواح جنود مجتہدة کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلا ہو یا
 اور کچھ غرض حدیث الناس معادن كعادن الذهب والفضة اور حدیث الارواح جنود مجتہدة میں ایک
 ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہاں شروع حقیرہ جدی جدی میں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی
 تو جس قدر اتحاد ہوگا سیدہ محبت بھی ہوگی سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن یا بمعنی ہے کہ ایک بابا کے
 فسلب و شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور بابا میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیونکہ وہ بھائی اپنے آپ
 جڑ سے جڑ سے تھے پھر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک فاجی ہی تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو
 دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر جدا ہے
 تو یہ ہے کہ ایک معدن اسی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس معدن
 میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ السلام افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک
 نہ ہوگا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ بیج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوئے مگر جیسے نسبت بھائیوں کے اولاد اہل بیت
 میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے و رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا قوی تر ہوگا سو جس کسی نے اولیٰ من انفسہم کی تفسیر میں احب ان انفسہم کہا ہے اس کا کیا کہنا
 اقرب من انفسہم کے مخالف نہیں بلکہ اور نوید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہئے اور تقریر سطح سے اصرار
 ہو چکا کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واقع نہ ہو تو سنے کہ استقرار سے
 معلوم ہوگا کہ محبت یا نسی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا حسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد
 معدن خود ہے اور ایک میں متحد معدن اور قرب معدن کے حصول کے لئے محبوب احسانی ضعیف ہو یا غرض
 محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب معدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اس کے حصول کو مسلمان

ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی غرض ہو جاتی ہے مگر نظریں اور اوراق گذشتہ کو اس میں تاس نہ رہا ہوگا کہ موصوف
 بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ
 قریب المعدن ہی ہے محسن محبوب نہواری محبت کمالی اور جمالی اسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے
 پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محبت میں اگر وہ مکمل موجود ہے
 کہ جو محبوب کی جانب سر مایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محبت میں نقصان اور
 کمی ہے مگر نقصان اور کمال کیلئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیئے جیسے فرض کیجئے جو جسمانی انسانی کیلئے اعضا چند مقرر ہیں
 مجموعہ ان سب کا کمال نقصان نقصان کیلئے معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو نہبا ورنہ
 ایک ہے یا دونوں کی دونوں اندام ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا
 ایک نمونہ معیار چاہیئے سو اگر محبت میں نقصان ہے تو یوں کہیئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو
 چاہیئے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات
 میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا آنکھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں ہم
 سابق سے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا فرق شدت و ضعف تصور کے
 سو اسکی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضا بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو
 اعضا کی طرف سے سمجھنا چاہیئے سو محبت احسانی ہی محبت کمالی کے ساتھ منظم اور ہم جو جاتی ہے علی ہذا القیاس اولاد کے
 کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں برہنہ
 احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو
 سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب مقصود نہیں ہوتا علاوہ برہنہ و صورت طلب مقارنت ایک قرب
 زمانی بھی حاصل ہوا اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی
 ہی ہی حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی ہی بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب محبت ہیں چنانچہ اولاد کی متناقبل تولد
 اور رنج فراق بعد وفات اسپر شاہد ہے علاوہ برہنہ و اندام ہوں لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کے تنہا کا ہونا صحیح
 سالو کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا و دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہوتی تو یہ تنہا اور تاسف
 ہرگز تصور تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت بانی محبت بھی جاتی ہے اگر انھوں کو لا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا
 مونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھتا اس عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کسی غیر کی

محبت نہ سمجھیے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے کہ اہل کمال کی محبت جو کمال پہنچی ہو اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر بطور ایک حصے اپنی ہی محبت کا تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی ایسی خیر معدن پر ہوئی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے مجنس ہوں جیسے بنی آدم کیلئے بنی آدم پر لباس فلز و زیبا اور مرکب تیز و خوشنما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار دباغ و جو بہار و غیر کی تمنا اور الفت میں مثل ہر سوم اسکا جو بے مثل تو یہ ہے کہ معاون مشترکہ کو بمنزلہ اجناس انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے انہیں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب بعد ہے مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معاون مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے مگر ہر نسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوشنمایا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہو معاون بعید میں شریک ہر ایک ہر ایک کمال جمال کہیں کہیں قبول ہو آخر کمال جمال ہر ایک کمال جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ وجہ ہے کہ اشارہ مذکور کی محبت کمالی اور جمالی سمجھئے اور احسانی کہیئے اور بظاہر یہ بچا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں ہاں اس ہم کے دفع کیلئے کہ بنا بر محبت اشیا مذکورہ انتفاع پر تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے نفع نیک اور بد سے حفعت بد حاصل ہوتی ہے شریک اس ممالکی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً اخلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھیئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغنا خواص واجب ہیں سے ہر حاجت کی بناسب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کہ تا بے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو آنکھ ہی کی حاجت ہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور دفع کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب و قلوب اور بدن اور انگر کے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگر کے اندر جب قدر قلوب ہے اس قدر قلوب و بدن کی ضرورت ہے کی مٹی و وزن مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قیام ہیں اس صورت میں جب قدر کوئی چیز اس علم کے مطابق جو لازم حاجت ہے اس قدر مرغوب و محبوب بنے گی انگریز سے تفاوت رغبات کی وجہ جو دنیا میں بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں شہود ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مقصود معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن انہیں دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہر اول ایک مقدمہ عرض ہے جو مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مفیدہ اور وجودات فاسدہ ہیں جس کی یہ کہ واجب الوجود ہی کا وجود ہے

تو عدم اسکو محیط ہو کیونکہ تخصیص اسنے بنفسہ تو محال ہے ہونہو غیر سے ہو سو سوار وجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے
تخصیص کی امید رکھیے لیکن جو خاص اور وجود مفید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص تقید تصویب اور
تقید اور اختصاص کو تنہا ہی لازم ہے ورنہ تنہا ہی کسب الوجوہ ہوا اس کے زیادہ لائق کی کوئی صورت نہیں اور جب
تنہا ہی ہوئی تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لا تنہا ہی موجود ہے مثال پوچھتے تو سطح کو دیکھئے کہ سطح جہاں
اسی مثلث و مربع و خمس غیر دائرہ و بیضی و مخروط و قطع وغیرہ خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ
کے احاطہ کے دیکھئے تو تقید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد لحاظ خطوط معلومہ بلا خط کیجئے تو تقید اور اختصاص تو معلوم
پر تنہا ہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے غرض یہ کہ جب مثلث مثلا ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کس سطح کو اس سے
منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو مثال کیجئے تو پھر مثلث سے ناقد ہوئے اور غرض نہیں کہ اس کے
پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے کہ جو تنہا ہی کو احاطہ عدم لازم ہے
اور یہی صورت تقید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لازم کہ اس احاطہ
عدم نہ ہو گا خاص کر جو مطلق میں کیونکہ عدم محیط صدق سلب غلطی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوفہ نہ ہو
موجود چاہئے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق
سلب لبط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہتے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور غلط ہے
بہر حال وجود مطلق متہی علی عدم نہیں ہاں جو مقید البتہ احاطہ بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو
بوسیہ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہو گا سو وہ پارے وجود جو جوہر تقید ہے ہونے میں بارہ
تحقیق ہر گز واجب ہوں گے اور ٹھیکہ واجب الوجود ہونگے واجب الوجود سے صادر نہ ہوتے ہونگے تو وحدت واجب
الوجود کہ وہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائیگا و سکر وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب مصداق
واجب عدم ہو گا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب عدم ہو گا اور بحیثیت وجود محیط واجب ہے تو وہ عین
وجود مطلق کا جو ہمہ جو بذات خود واحد ہے غرض اگر کسی جو مقید کو واجب کہیں بھی نہ ہی مطلق ہی کو واجب کہنا ہو گا
اور واجبوں کے تکرر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور جو ذات ممکنات کو جوہر قائم ہونگی دلیل یہ کہ جوہر
مکنات اگر جوہر مطلق ہوں تو وہ حال سے خالی نہیں یا تو ہمہ جوہر عین واجب ہیں تو ممکن کہ وہ واجب کہہ جائے
تکفر یہی اور یہ وحدت وجود و عدم جو عالم میں بالبدلتہ مشہور ہے سب غلط ہو اور جب بدیہات اور عموماً بکلمہ
میں سے بھی اول عموماً کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو ہر کونسا عالم صحیح ہو گا جو اعتبار کیا جائے غرض کہ کئی بات

قابل اطمینان نہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہونہ وجودات ممکنات کو مطلق کہیو نہ کہ ایک مفہوم میں
 دو مطلق نہیں ہو سکتے مگر شریبہ تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہونگے لیکن تقیید چنانچہ اسی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو
 کہتے ہیں تو بالقرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن جمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ
 جمیع الجہات عرضی ہونگے ذاتی نہوگے اور حیث وجودات ممکنہ جمیع الجہات بالعرض ہونے بالذات نہوگے تو ممکن میں
 جمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید بالعدم کو قید قرار دیا ہی تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور
 عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوں گی ایک تو یہ کہ وجود واجب تنہا ہی
 نہیں غیر تنہا ہی ہے انہی تنہا ہی علی عدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن تنہا ہی یعنی تنہا ہی علی عدم ہے
 اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہر
 کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ ہیں الوجود و عدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں
 کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہونگے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ خط و سطح ہے
 بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود
 اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہی جب باہم مقترن ہوتے تو وجود خط اور عدم خط کے
 اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد جنم پیدا ہوتی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو
 ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد قابل پیدا ہوتی ہے اس کا نام
 سطح ہے بالجملہ وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم
 سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی
 نام مقرر نہیں ہوا ہم اسی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو سبیل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں مکمل ہیئت
 سے تعبیر کریں اب سنئے کہ لوازم نور خمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسکی ضرورت نہیں کہ نور جمیع حصص
 ہو تو لوازم اندھ ہون نہو تو ہون کشف الوان اور مبدا انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعیں مگر یا اہلکا
 ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا اور نہ
 روشن کرتا ہے اور چھوٹا ٹکڑی دور تک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہی سو جیسے لوازم اندھ ہر نور
 کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصے میں موجود ہونگے مگر ظاہر ہے اندیز الیاض ہر جگہ ہی
 کہ وجود میں حیث ہو قابل عرض عدم نہیں درہ تصانیف الشیء بالاضلاع اسی کا عدم وجود عرض عدم ہوگا مطلب قابل عرض

عدم نہ ہوتا تو بانی پر رتبہ عدم سابق کی کوئی صورت منظم لائق کی کوئی شکل نالذیت اور لذت لازم ذات وجود ہو جی
اس لئے نفس چود قید بالعدم تو جس میں جو بدن حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا ہی قید عدم اسکو
مصداق ممکن کہتے تب بھی خرابی کہ و بصورت جو ممکن انصاف الشی بانسداد لازم آئیگا اور ہوا اس جو قید اور عدم قید کا اگرچہ
ہے کہ یہ حدود فاصلہ میں جو بعد اقراران وجود عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقراران اور قبل تفسید کے بغیر سے قابل انتزاع
ہوئی ہیں غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ میں جو نسبت جو حقیقی کے لئے انتزاعی ہیں لیکن اسکا انتزاع اس موجود
حقیقی کا جسکو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہتے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت
بھی اسو انتزاعی ہیں اسکی ایسی مثال سمجھئے کہ کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ خیال
یا نہ سے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال
اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں لاکھ کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں ہی بہ نسبت و دیکھ کے موجود خیالی
نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ میں الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔
آپس میں ایک سر کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک و ادراس اعتبار سے
ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت میں دوسرے
مرتبہ اسکی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطح اقراران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یوں کہئے اقراران
اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقراران اس کے عدم کے ساتھ ہے آخر وہ کس جسم پر ملا ہذا جسم صلیق
آتا ہے بہر حال یہ سطح جو اقراران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں نسبت اجسام انتزاعی ہیں پھر ان سطح کو جو اپنے اندام کے
ساتھ اقراران حاصل رہتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطح کے انتزاعی ہیں پھر ان خطوط کے اتحرک
جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں علی ہذا اقیاس پہلے ہی یہی خیال فرمائیے ہاں کہیں
شک نہیں کہ اول انتزاعات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجئے جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکن حدود فاصلہ میں وجود
والعدم ہیں تو یہ بات آپکی سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس موجود محدود کے جو قبل اقراران معلوم غیر محدود
ہیں مادہ جو ہر عرض اور کبول نہ ہو جو حقیقی ہی عرض ہو تو یہ امتیاز وجود کو بالبدانہ تمام موجودات کا مال ہوا ہے
احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں جو کی طرف بدرجہ کامل ہو ممکنات و مقالب کیجئے اور جب یہ بات مقالب
ہو گئی تو پھر سیدھی ہی کو لسی ہوگی اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگی جو کہتے ہیں عالم عوارض جمعہ معروض
واحد عرض جو ہر کان اگر ہے تو وجود مطلق ہی اور حقائق ممکن اگر چہ اعتبار ظاہر جو ہر ہون پھر عرض ہیں ہاں بانیہ جو ہر

اگر وجود کو نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہئے تو بجائے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہر بات میں نہیں آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ کے لئے پھرنے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے یہ بات تو بے کیے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اسی جیسے شکل مشنشی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج یعنی طرف ظاہر پر اوسط سطح خارج کی جانب داخل یعنی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم میں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجائے سطح داخل ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہی اگرچہ انطباق مذکورہ مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے بالجملہ خط مستقیم اور شکل دائیہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کاسیلان بجانب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستقیم باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان ہر خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیام اشکال وہ سطح داخل بھی جاتی ہے ایسا مثل اشکال سطح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شریح ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہی قائم اور معرض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں سرزم آياتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتیٰ بینہم و ہم الذین نقط فی الآفاق اور فی انفسہم کو غور سے دیکھئے تو یہ بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہئے اور وجود ذاتی کو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے یہ بات یاد رکھئے اور اُن کی یاد رکھئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہو گا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود رکاوٹ ہو گا ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آ جاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محبت کی جانب عدم ہے ۵ زندہ معشوق است عاشق مرده ۶ جلد معشوق است و عاشق پرده ۶ شرح اس معنی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود سطوح جنکو حقائق ممکنہ کہئے ایک امور اعتبار یہ ہیں اور وجود ذاتی یا خارجی ہر چند اُن کیلئے قیام ہے لیکن پھر ایک امر خارج ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل ہی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ ہے خارج ہے اس حساب جو حقائق

مکہ اگر چہ ہے تو عدم سے چڑھتا ہے اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقیقی ممکن ہوگا مثل وجود داخل
محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیّم ہیاکل مذکور ہے ہیاکل مذکور کو اپنے تقوّم میں اس وجود کی
حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بقدر جوف حقائق ہو قیّم حقائق نہیں لیکن تطبیق باطن ہیاکل اور ظاہر
وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سنئے صدق علی کثیر میں دو قسم پر ہیاکل بطور انقسام اور
بطور انطباع قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں شہود ہے اور کیوں
نہو ہیاکل مذکورہ اشکال ہندسہ دائرہ مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیر میں پر صادق نہیں آسکتے آخر یہ بات
تو کہ وہ بھی جلتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے
خارج قسمت پر صادق آنا تو درکنار خط مستدیر کو پھر دائرہ ہوا اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا نہ
قوس بچاتی ہے علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے البتہ مظاہرہ کثیرہ اور اقسام متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ پھر
ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا لیکن ظاہر ہے کہ یہ کثیر اگر خارج ہے تو
مظاہر کی طرف خارج ہے ظاہر اس تکثر سے بظرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا اور نہ یہ تکثر اگر حدود
مذکورہ اور اشکال مذکورہ کو بھی آدابائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچانا اور یہ کہنا کہ یہ ذی کی شکل ہے یا عو
کی قابل اعتبار نہ رہے بالجملة اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی ہاں جیسے جزئیات کا انطباع بہت
سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقا وحدت مظاہر
کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگر کلیات ہی کے ہیاکل
کیونکہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وہ اس کی ظاہر ہے مفہوت کلیہ میں ایسے افراد تمیز نہیں ہوتے اور وحدت
کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا
اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے نیز دیدتے ہیں ان باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظاہر کرتے
چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے سو جب بالتمیز بقدر مذکور جزئیہ تمیزی تو جہاں ماسوائے تمیز حال ہوگی
جزئیہ آپہنچے گی اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو
ان کلیات کے ماسوائے تمیز ضرور ہوتی ہیں باقی وہ کثیر جو کلیات میں شہود ہے وہ ہیاکل کلیات کا کثیر نہیں بلکہ
معروضات ہیاکل یعنی وجوہات داخلہ کا کثیر ہے اسی وجہ سے خط مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی کثیر میں ممکن نہیں
ہاں معروض خط مستدیر جو سطح داخل ہے اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کیا جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی ہستیں

ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور آئی وجود محدود کو سمجھنے اور اعمی ہیاکل کا تشریح پر صادق آتا ہے۔
تقسیم ممکن نہیں اور ثنائی آئی وجود داخل بعد تقسیم بھی تشریح پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل
دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرنس کچے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے
بناتے چلے جاؤ ہیاں تک مرکز تک نوبت پہنچ جائے سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دو دائرہ کبیر اور دائرہ کی
طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعمی مرکز بھی منقسم الی تشریح نہیں ہو سکتا بالجمہ ہیاکل کلیات کی
ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی
داخل ہیاکل کلیات ہے جو ممکن افراد اعمی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطح دو اثر میں نقاط غیر متناہیہ
نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ کی غیر النہایت متصور میں اور اگر سطح دو اثر میں نقاط متناہیہ
بالمرکز غیر متناہی نہیں ہاں بوجہ کثرت قابل تصور ہمسائین تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر کے
یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دو دائرہ مرکز یہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکور کے تحقق میں کچھ شک
نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں عرض کلیات طبعیہ ممکن افراد و جزئیات میں
بالضرور موجود ہیں یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں مختصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں عرض کلی طبعی داخل
ہیاکل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اس کے
جزئی ہیں ہاں باعتبار انہو کے کئی اعمی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جس جس کو
سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی
اپنی ذی تصویر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہی ظاہر ان بلاؤں سے منزہ
ہے بلکہ کوسون دور ہے گو عقل غلط اندیش ہو جہت ملاحظہ ظاہر و مظہر اس کی بلاؤں کے سرور ہے ایسے ہی ہیاکل
کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جبکہ کلیات طبعیہ کہیے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ
وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ اطلاق طبعی تو جمعی تک باقی رہتا ہے جب تک
سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی صیاد و صورت جماع حصص تھا ایسا ہی بعد
تقسیم بھی باقی رہتا ہے وچاس فرق احوال کی یہ کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے و طبیعت میں تو
بقدر تقسیم نقصان آتا ہے طبیعت کاملہ معنی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق
نہیں رہتا جہاں تحقق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں

ایک ہی ہیں بلکہ اُس کیل کو جدا لحاظ کر وجہی باعتبار انتراع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو تینوں صورتوں میں وہ ایک شے واحد ہے لیکن ہیئت جو مکمل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہی کلین مبائن یکدگر معلوم ہوتی تھیں لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی ہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ شخص بمعنی بابہ الشخص ممکنات میں بھی عین ذات شخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو غنی ہو مکمل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میراثین تو لا جرم اول اپنی محبت ہو گی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہو گی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے صورت انتراع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں دیا سکی وہی ہے کہ یہاں کل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دھرمی پر آئے اور یہاں کل کے کثیر انقاسی کا قائل ہو جائے اور اس کثیر نمونہ کثیر انطبوع کو جسکا ذکر اوپر آچکا ہے بتاویلات تقسیم انقاسی بنائے تو پہلا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ ہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی ہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ انجالی جمالی کا یہ دلو کہ لبا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مظلوب میں جان پھر مکمل جائے ہیں اور اس کے سلسلے میں جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے شک کے موقع ہو جائے گا اور صورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑ جائیگا جسے تب وغیرہ اشیاء بارہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جائے کہ برویت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے کبھی دل عاشق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ لاشن نہیں ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن عدت انطباق یہاں کل وغیرہ کی تحقیقات کجا سوا اسکا یہ جوہر ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن مکمل اور ظاہر جمالی کمال ہے کیونکہ اہل جمال کمال قیم وجود مکمل تو ہوتی ہی نہیں بلکہ موجودات مبائن ہوتی ہیں اور بالہیئت انکی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے اور ہر محبت یا اپنی یا کسی بیگانگی ہو گی اور بیگانگی محبت بھی یا بالذات ہو گی یا بالعرض ہو گی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا سہلای حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا نقطہ اضافت الیٰ المحبوب یا عرض محبت غیر ہے جیسے اشیاء اضافت الیٰ المحبوب کی مثل اقامہ بے جا و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے

کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں ہی اضافت مطلقہ الیٰ المحبوب اس کیلئے کوئی محبوب اصلی چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو اس صورت میں یا اپنی محبت کہئے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محبت حقیقت محبوب یعنی دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغاڑ اضافی یعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے یا اس میں جس کی حقیقت ہی تکثر انطبائی ہے باعث کثر ہو گیا ہے اور یہ تکثر جو اضافت ایسا ہو جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد اعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن یعنی قرابت معدنی ضرور ہے لیکن یہ بات بخوبی تحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ یعنی ہیکل عارضہ وجود میں وجود داخل فانی دونوں اس سے خارج میں اس صورت میں ناچار ہو کر اسکا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیکل وجود یعنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہئے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محب محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں سو یہ بات بدلائل سابقہ بالکل ہے اور نیز یہاں خیال بالکل ہے کہ ہیکل مذکورہ کا معدن نفس جو تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و اجابت و استغنا جنکا اوپر ذکر آچکا ہے ہیکل کیلئے مسلم نہیں کہ کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ ہیں علیٰ ہذا التیاس عدم بھی معدن ہیکل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدم مثیل بطلان استحالہ تحقق وغیرہ لازم آتیں ہوں ہوں ہیکل کا معدن اور ہیکل ہوں اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الیٰ غیر النہایتہ جائیگا یا کہیں اختتام پایگا لا تنای کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اقسام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن یعنی کلی طبعی کہئے گا تو صدق جزئیات کے لئے اقسام کی ضرورت پڑے گی سو اقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں باہم نظر نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیکل میں اشتراک طبع ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ اگر مشترک کو صدق علیٰ الثمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو کسی پر صادق آیا کہ صادق ہونے نہ آنے میں فارق فقط ہی منطبق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شے دو چیزیں منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہونگی اس صورت میں بالکل اشتراک اور بالحدوث

ہے۔ ثابت یعنی امر مشترک اور قسم تو لے دیا تھا وہ میں ذات مشترکین یعنی ذات قسمین کی ایک نکتہ ابلاغ مشترک اور قرار پایا
 تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ نہیں تو نکتہ ذات ایک قسم سے منطبق نکلی لیکن یہ تو جو بھی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات
 اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃً لجزا اور جزئیۃً کل اور جو بذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا و ہوا اس کے اور
 اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ہر سب سے اس لئے بالضروری ہو گا کہ منطبقین میں وحدت الی ہو اور لغات اضافی
 الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ و ضرورت تغائر چھڑی اتحاد و انجملہ کا لازم آئے گا
 اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا بالجملة محبت جمالی میں محب محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یکدیگر ہوتے ہیں۔
 چنانچہ بانحوا متعددہ ثابت ہو چکا اور کیونکہ ہر مصادیق جمالی یہ ہیا کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر کردہ ہیں
 انسانی اگر شخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے مگر تو کر یوں ہی ایک گارے کا پتہ بنالین تو پھر حال عدم
 ہوتا ہے اور آئینہ میں باوجود کیادہ بدنی ہرگز نہیں جمالی بحال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے
 کیا کیا مادہ تصویر اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمالی ہی اس کے منظر ظاہر ہے کہ مصادیق جمالی من ہیا کل
 ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں اس صورت میں ہیکل محب و محب میں انطباق ممکن ہے ہری کمال کی
 حقیقت سو وہ اگر دیکھیے ایک نوع کی ہیکل ہے ظاہری نہیں باقی ہی بلکہ جمالی ظاہر اور کمال باطن میں دیکھیے تو ارتباط
 ظاہریت و ظہریت ہے کمال ظاہری اور جمالی ظہر چہرہ انسانی کو دیکھیے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے جلد و عصب
 معلومہ بہ ترتیب تناسب معلوم ہو کر وحدت جمالی ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جو کہہ کیے ایک کمال کا منظر
 کچھ قوت باصرہ کے لئے کان قوت سامعہ کیلئے اور کیونکہ صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ تو ہی
 مذکور وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود
 چاہیئے اس لئے کہ ہیا کل یعنی حدود فاصلہ کیلئے کوئی قسم محدود چاہیئے سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم ہیا کل نہیں
 جسکی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداهت باطل ہیں بالجملة
 وجود اقسام ہیا کل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبی کے سب احکام و اصول
 کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیونکہ ہونگی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ اقسام قسم اس میں
 موجود ہوں قطرہ میں لکڑ پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و حیریدہ نار و غیر منہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی
 نہ کہتا الغرض پارہ سے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب سب یکساں ہیں ان باعتبار حدود فاصلہ
 ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے قسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سہ

خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام بالفاظ تیار ہیں سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں
 مشترک ہے اور مشترک مابین ان امتیاز نہیں ہو سکتا مابین الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود و فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لازم
 مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہونگی مگر چونکہ حدود بے محدود تصور نہیں اس لئے وجود کی یہ مسائل
 میں ضرورت ہے مہذا وجود روح اور غیر ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مخرم
 جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکور ہے وجود بیکار میں بالکل اور اسے وجود جتنے مفہوم وجود ہی میں سب
 از قسم ہیاکل میں کمال ہو یا حال ہو کیسا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات غلہ ہیاکل ممکن
 میں اپنے حسابے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے
 کی بحث اس سالہ میں بہت سیاقون سے آچکی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورت میں جو
 بظاہر متعاقباتھا کس قدر نازل ہو گیا ہوگا اگر اندیشہ تطویل نہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بعد فہم ناقص اور
 بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب باتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا
 ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ مہیت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال و عالی میں سے جسم کو جسم سے
 اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنی کمالات کو قویوں بھی کہہ سکتے
 ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے بعض معلومہ چشم و گوش اعضا جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی
 صورت نہیں اسلئے یہ پھر ان عرض پر واپس کہ اول تو انطباق میں تشبیہیں کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم
 ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو ویکے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضا ظاہرہ چشم و گوش
 کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علی ہذا القیاس نقوش
 فرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محلی عندہ کے ساتھ لازم ایک انطباق ہی
 اور ہر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں الغرض اس بلکہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو
 بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق علم مراد ہے اور یہ بھی نہ ہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال
 معلوم ہے کہ وہ حدود و فاصلہ میں الوجود و العدم میں اور ہر وجود مفہوم واحد ہے تو لازم اس کے مصداق میں عدت نوعی
 ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں عدت نوعی ہے علی ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق
 بھی بوجہ انزعاز ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو

وجود ذیل میاں کل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس میاں کل کثیرہ اضافت ہوئی در صورت اولیٰ منطبق اور
منطبق علیہ لوم وافی ہے اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ذیل کو ہر کل
کے ساتھ لاجب نہ ہو بلکہ جہاں انطباق سے وہاں اتنی نوعیت نہ ہو کہ ہر صیغہ را یا وسائر مختلف میں شمول نہ
معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں میٹھی کسی میں چون کی تھن کسی میں کسی رنگ کی اور چہ باہر ہم
وہ وحدت اصلی کمال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس ہر چند اندر مع میں اور طرح ظہور کے اور جسم میں اور طرح تو کیلئے
را یا شہبہ کہ مصداق روح و جسم و جو عرض میاں کل ہو تو کیا سبب کے معروض اعداد فرض لاند اس پر سقد تفاوت کے
کہ ایک روح دو سر جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس میاں کل مارندہ لوجود میں تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد
میاں کل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے سو اس شہبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی شکل نہیں
ہوتی بلکہ میاں کل تعدد متوار و اور مجتمع ہوتے ہیں ایسی کوئی چیز نہیں کہ ایسی عالمی سے لیکر نفع مسائل تک مثلاً مجتمع میں
اور بات پہلے واضح ہو چکی کہ مصداق موجودات خاصہ وہ میاں کل میں نفس جو نہیں ہوتے یہ تائز شہبہ قطع نظر میاں کل
سے نفس وجود میں تصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں اس لئے یہ تصور پڑا کہ
ایک ایک جنسی میں میاں کل تعدد موجود ہوں اس صورت میں اسکی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محس و غیر میں مثلث
و غیر حاشا کمال معلوم ہونے جائیں سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اس صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو وہ
بطور نمایان ہوگا علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر مثلث بنے گا تو اس صورت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائیگا
تو اس صورت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور کسی مقدار کا مربع کسی دوسرے
بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں یکساں ہوگا اگر ایک مربع ہے مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک یکساں ہے اور دوسری یکساں دوسری
یکساں تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اس طرح روح و جسم میں بھی خیال فرمائیے اسی ناکسہ یکساں کے
انتہار سے انطباق تصور ہے میاں کل قہائزہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوتے ہیں اس کے ساتھ ہر یکساں
اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا تہاؤن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے مہمان ظاہر میں
حاصل ضرب کو حاصل ضرب منطبق کرنا چاہئے ہیں اس لئے یہ متباد پیدا ہو تا ہے کہ روح کا جسم کا ایسے تفاوت پر
انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں اگر منطبق کو نقطہ جدا جدا کر کے تطبیق میں تو بغیر تطبیق
نہ لئے اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علی صورت کے معنی نسبت سابق اور واضح ہو گئے جب قبیلہ برقرار ہوا
مذکورہ کا لازم ہونے ہے کہ ایک اور شہبہ کا بھی جواب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جہاں منطبق پہنچتی تو

کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق توجہ کے سامنے فرق زمین آسمان بھی مگر وہ ہے
 اس بات کو متفطن ہے کہ اتحاد نوعی در کنار اتحاد جنسی بھی نہ ہوا اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ
 انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد جنسی ہو کر جو
 اتحاد ہیکل منطبقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو فرق
 التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین یکدیگر نہ ہو جب تقریب معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی
 طرف بھی توجہ لازم ہے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ فرق ظاہر باطن ہیکل اور عدد
 مذکور کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو متحد ب ایک کو متفرق کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس
 یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود قاصد کہ بنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے
 دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھر ایسا ہے اور اس کے
 منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہم تن اس کی طرف متوجہ ہے
 اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوائے ہی ہیکل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کسی قدر اس کی طرف
 اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا
 جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر شہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال شہود جو
 اس علم میں معلوم ہے بنفسہ یا بشکھ ضرور ہے تو لا جرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول بدرجہ ناظرین حاصل
 ہو گا سو اگر مابدا دراک خود ذات مدک اعنی مع ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لا جرم کوئی صفت ذاتی اور قوت
 اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد متشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور
 بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہو مین تو کیا ہے ہمارے ہمارے لئے بھی تو کوئی مبدا انکشاف چاہیے
 اندے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے معہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس
 صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی
 غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ
 معروض پر واقع ہوتی ہیں قیام سے تو ابھگ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام پودے بار
 انکا اسپر ہوتا ہے اس طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوتی ہوں اور انکی جڑ ذات موصوفات
 میں ہوں لہذا ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف خارج ہوں سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں

متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کیلئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم
 میں اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو
 اس باب پر داخل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جسکو وہ باوجود انکشاف علمی
 مبداء انکشاف کہئے اسکے ساتھ قائم ہوگا اور موافق تحریر بالا بالضرورت اسکی بطور ذات علم میں مرکوز ہوگی اور لاجرم ایک
 نوع کا دخول ذات عالم میں ہوگا اس طرح ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہئے
 مگر مان لاشائے فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انکشاف کہو
 جو لواقع علم میں سے ہو مگر یہ اصطلاح میں کچھ موافقت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور ہو چکے تو ان میں سے اصل پر
 اولیٰ احوال ہونگے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کتاب میں جب کہیں یہ لفظ علمی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی
 اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذاتی سے تعبیر کریں گے اور وہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ واضح
 ہو جائیگی بالجملہ معلوم جبکہ دخول مابہ الاولیٰ والآخریٰ انکشاف میں لاجرم سلم ہے ذات عالم میں مبداء اولیٰ داخل ہوگا جو کہ
 داخل کے داخل کو دخول فی المدخل الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بحجرت انشاء اللہ تسلیم کر آئیں گے
 سنئے عرض کیلئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ عرض کو لاحق ہو سوا اگر مابہ الاولیٰ والآخریٰ انکشاف ہی اکل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو
 ذل سے قائل نہیں یا مابہ الاولیٰ والآخریٰ انکشاف داخل ہو یا خارج ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو آخر کی دو صورتوں
 میں تو دخول ہی اکل ظاہر ہے باقی شکل اذن کا اگر غلط فہم انکا نہیں کہتے تو اقرار بھی نہیں کرتے وجہ اسکی یہ ہے
 کہ موجودات خارجیہ میں جو داخل ہی اکل ہوتا ہے اور وحدات خارجیہ میں خارج ہی اکل ہوتا ہے اور داخل انکا جسکو
 جوف کہتے قائل ہوتا ہے اسوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں سو علم موجودات میں تو دخول مبداء
 انکشاف ہو ایک جو دخاص ہے تصور ہی نہیں وحدۃ اجتماع الثلثین لازم آئے اس صورت میں تو بالضرورت جو علمی معنی
 مبداء انکشاف بجانب راجع لاحق ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علمی معنی مبداء انکشاف میں ہی اکل مذکور پیدا ہوگی اور
 حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق معنی تمام کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی
 ہے باوجود خارجی و مفعول بہ ہے جسپر وہ صفت انکشافی معنی مبداء انکشاف واقع ہوتی ہے اور وجہ اس
 تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنئے کہ باہر مفعول یہ استعانت کے لئے ہے اور یہ ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے
 مراد خود مفعول ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے
 معنی جسکو مفعول مطلق کہئے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی

نسبت اسکو کہنا چاہیے جسکو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ مہیت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیے چنانچہ ظاہر ہے ہاں وہ اس مہیت کے پیدا ہونے اور اس کے بنائیکا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب باطنیات کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ تہید کرنا صحیح ہو اور اسی پر اور قیود کہ جو مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں تیس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاقی کی وجہ کو دریافت کیجئے بالکل علم موجودات خارجیہ میں تو باینوجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود زمینی اُنی مبداء انکشاف تصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوار وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں ہاں یہ کہیے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً موطن جو اہر میں دو جوہر اور موطن دو محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے نہ یہ کہ عرض جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑیوں عوارض کا اجتماع جو اہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے بعض اجسام میں اوپر تہے تہے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے سواگر علم بھی وجود کیلئے عرضی ہو اور نظائر صحیح بھی ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ تم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اسکا جواب قطع نظر اسکے کہ اکناہ اشیا کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلنا علم عوارض وجود میں سے ہے مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سواگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم باینوجہ ممکن ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں کمون و مستور ہوتی ہے بلکہ بچین الوجود میں نہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ ملزوم ذاتی متقلب بالتصاف عرضی ہوتا یا یگا پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جسکی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اے کہ در صورتیکہ علم ملزوم ذات وجود میں سے ہو گا چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اسکی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو لاریب عالم غیر عالم یعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم اور عدم علم ہوگا سوا اس صورت میں اگر اجتماع المثلین نہ ہو گا تو صورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے

قولا جرم وجود علی داخل ہیا کل ہوگا اس تقریب سے معاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یقیناً بھی نکل ہو گیا کہ انشراحیات کا کوئی خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کہ نہیں در عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے علی ہذا القیاس جہ نہیں ورنہ کہ نہ لازم آئے کیونکہ وجہ عرضی ہوتا ہے اور عرض کیلئے عرض اول چاہئے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالکل علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق قائل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیا کل ہی ہیں بلکہ معلوم جہان کہیں ہوتی ہیں یہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں نفس وجود نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے والحاقل تکفیه الاشارۃ اس سے ظاہر ہو گیا کہ علم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکمال تصور نہیں اور یہ دعویٰ بدیہہ علم نفس اگر نسبت علم بالکمال ہے چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتجاہ عالم و علم و معلوم ہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعمی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جسطرف نہ تھا اس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتجاہ و طبیعت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا اگر کچھ کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علی ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود کچھ کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا یا اینہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضاد میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علی ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر تحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گہر و بیگاہ کے ہونیکا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہی پر علم العلم نہیں ہوتا انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تیز نہیں کرتے بالکل علم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود عدم کا علم بالکمال ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکمال ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف ہنایا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ واضح ہو جائیگا ان نفس ہیا کل کا علم بالکمال حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیا کل تصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیا کل جسکی بحث اوپر مذکور ہو چکی خود ظاہر ہے کہ استقاش ہیا کل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کہ ہیا کل نہیں بدلتی اور اس تقریر

سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفسہا ہی اور جس کسی نے حصول الاشیاء باثباتہا کا دعویٰ کیا ہے اگرچہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ یہاں کل غلطی گمراہی نظر کہ ہیکل اصد وقت قیام بالثبوتین و سیکلین معلوم ہوتا ہے تو ہیکل قائم بالوجود خارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود لعلی اور سر سر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو کوشی من حیث ہوا علم کوشی من حیث القیام قرار دیا ہے اُس کی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود خارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل یہاں نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقل ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں سیکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متساویہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو بانی وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اُس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہوتی ہے سب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اُس طرف سے بھی محبت پیدا ہوا اور نیاز لازم آئے ان اگر مدد صورت جمالی ہوتی روح انسانی ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محبت حدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کیسی پیشہ پیش آئے کفار ہر تہریر صاحب سالہ اس جانب شیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب جسم منور پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اُس میں خود واقع ہوتی ہیں۔ سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدورانی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع انی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز پیش ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شروط ناقص توازی الطرفين کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب گھمراہا جائے تو قاعدہ گو بنسبت راس وسیع ہے پر اس کا سارہ البوجہ اس ہی پر ہوگا اس کا بوجہ قاعدہ پر ہوگا اور وہ کسی ہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو پھر بانی وجہ کہ مخروط مذکور اس سے لیکر قاعدہ تک ایک جسم متصل اصد بانفس ہے تو قاعدہ سے لیکر اس تک سارے مخروط کا بوجہ اس قدر زمین پر ہوگا

جبکہ دائرہ راس محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے وجہ اس کی نقطہ ہی
 ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر
 مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہو تا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ عقیدہ
 وجود کے ساتھ قائم ہے جسکو بیکل عالم محیط چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے
 جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ نسبت جانب صدور و وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن بیکل
 عالم کی طرف ہو گا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے اس طرف کے احکام اس طرف رجوع نہ کریں گے
 جو بیکل عالم کو بیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے الغرض ہا وجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی
 اسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور مستحق ہونگے واسطہ علم باقی قبل وجود خارجی
 یا بعد حقوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجود استغفار جیب میں سے نہیں
 پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معروض مغرور کبر کی نہیں چنانچہ اوپر اسکی تحقیق گذر چکی ہے اور
 کیونکہ ہوں ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں اگرچہ اتزان کمیات ہی سے پیدا ہوتی ہوں
 اقسام کیفیت میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے ادھر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں چلے
 ہر کسب کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال (ساحت) وجود علمی میں کوئی صورت جمالی
 قبل وجود خارجی یا بعد حقوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل
 ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلان میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا
 اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہو گا ہر حال دخول انطباق اس صورت میں بھی مقصور ہے جب یہ تقریر
 شلخ در شلخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات وارہ کچھ اللہ مندرج ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہو گئی کہ
 محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت
 انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت شبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے
 ناظرین ادراک کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ نسب کی دو قسمیں ہیں قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی میں
 توحیدی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی مان اگر اپنے جسم کی
 محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب جمع ہے اس بوجہ منافع
 چند در چند و محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت لازم محبت احسانی ہوگی اسلئے کہ محبت احسانی کی

بنا منافع پر ہوتی ہے اور حبب محسن کی خود محبت غرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر دین انکو اگر علاقہ انتساب سے
تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض
ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع
کا تطبیق ہے چنانچہ بقدر احضار معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے
اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ تطبیق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے بہر حال
روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے اس میں آبا و اولاد کے
آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آبا و اہلہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات
کھننا چاہیے اور اخوان و اخوات بشریک المعدن اور قریب المعدن سمجھے قرابت معدنی اور شرکت
معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد
سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو مان باپ کے اگر یہ نسبت ان پاپ کی محبت کے
محبت کم ہو اور اس کی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بچا ہے مگر اخوان
و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں ان اگر کوئی دوسری نسبت محبت نبی کے ساتھ ایک جانب منظم ہو جائے
اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب حافی میں جبکہ مذکور اور پرچکاہر
واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیکل روحانیہ معدنیات اور ہیکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے
کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیکل مذکور کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک
نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہو گا اور خارج کی طرف
سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہو گا سو خارج کے میلان کی طرف ہیکل روحانیہ کی
جانب اور ہیکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت لَقَدْ جَاءَكُمْ
رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی میلان کی
طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور دیگر گریز جو ظاہر ہے اس
بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضائے انحراف اسل مذکور ہے اور نیز آیت لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرْبِ قُلُوبُكُمْ لَا تَلَايَا بَيْنَكُمْ سِرُّكُمْ وَلَا عِلْمُكُمْ
اخرجہ الذین کفروا اگر فہم ہوں پڑال ہدائی میلان ہیکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف

حاصل ہے اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے آیۃ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق فعل التفضیل بمعنی مفعول ہر باقی رہا دے وہ اگر معنی احب تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط اولیٰ ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سوادراک کا ہونا بہت اس طرح تو مخفی ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ادراک میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لازم یہاں کہ ممانیہ کو واسطیٰ العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا مگر مان یہ شبہہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اہلیت کی کیا وجہ دوسرے واسطیٰ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہان سے نکل آیا سو اسکا جواب یہ ہے کہ اولیٰ کے مسلمہ میں اس آیت میں لفظ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو اشیاء مباہتہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقتہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال و انضمام بھی باقتضاء امر ثالثہ ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباہتہ اور انفصال و بھی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق بخلاف اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں اوصاف مفارقتہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا اس لئے اُن سے بھی یہ امید کئی اپنی نادانی ہے اور حسب ملزومات و معروضات باینطور اقرب الی اللہ لازم و العارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کلمہ کے بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم و المعروض ہو گئے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف اعتبار فی الوجود نہیں تھا تو انتقاس فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں مان لازم ماہیت اور اوصاف امر واجب کی نسبت کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت انکی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مباہتہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم تمیز و مفارقتہ کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ کویت ملاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جسکا نتیجہ الی الاقرب فی التحقق و انتقل دونوں لازم ہیں۔

چنانچہ انشاء اللہ بعد تقریر اثبات اقربیت واضح ہو جائیگا علیٰ ہذا القیاس موصوفات و معروفات کو اپنے
 اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروفات
 کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جسکی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے
 اوراق گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل جو اسپر مفرع ہے کامیکو
 ہوگی اس لئے کہ عقل خبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق
 موجود میں یہ قیقہ آشکار ہو جائیگا الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروفات استغنا
 ہوتا ہے اور در صورت استغنا تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موجود تصور نہیں پھر جب اوصاف
 مذکورہ کا نسبت اپنے معروفات کے یہ حال ہے تو معروفات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے
 ہیں بلکہ استغنا کی انگوٹھا حاصل ہو کر تا ہے دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں بلکہ دربارہ شخص لکھ موصوفات
 بھی شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے اب احتمال باقی ہیں ایک تو یہ کہ
 ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللزوم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللزوم ہو دوسرا یہ کہ لازم ذات
 اقرب الی ملزوم من ذات و اولیٰ بالملزوم من ذات ہو ہوا احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ
 کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقیق میں اپنے مضاف الیک کا محتاج الیہ ہو ملزوم ذات
 اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالکس اسلئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجاتا جب ہی
 تصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مقتدر الیہ ہو نا ضرور ہے چہ جائیکہ الملحق مقتدر ہو اور ہم اپنی اصطلاح
 میں لازم ذات ایکو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت تصور
 نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے گند کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہونہ ہونہ دونوں ملکر کسی
 ایک علت کے معلول ہونگے ورنہ پھر ملزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقت سے وفا کی امید
 نہیں اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکر ہو یا ہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گود و لون کے تصور سے
 جزم باللزوم لازم ہو مگر اقربیت مذکورہ تصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ واس
 مفارق کے ساتھ ایک سا قرب کھتی ہو سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے ہی احتمال مذاک
 کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلئے یہ عرض ہے کہ
 لازم کا اپنے ملزوم کی طرف افتقار مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہی ہے جسکا

۲۱ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مشارق نہیں یا بالوزوم وجود ہوں اسلئے کہ اوصاف عریضہ کو اپنے مقتضی میں اپنے موصوفات اور معروفات کیساتھ

کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کیلئے کافی و وافی ہو رہا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت
 میں لاجرم عقل جام جہان نما کو تصور کرنے لازم ہے تصور ملزوم دشوار ہوگا بلکہ غور سے کیجئے تو متنبہ ہے وجہ
 اسکی یہ کہ عقل نسبت اپنے معلومات اقصیٰ کے تجربہ نشی نہیں بلکہ یوں کہیے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے
 دیدہ بصیرت و چشم عقل اسکو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ لازم کے تصور کو
 اسکے انتقال کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اسکے ملزوم سے لازم آئیگا وجہ اسکی ظاہر ہے
 اور ہمیں سے استنباط مد نظر ہے تو سنئے افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے
 ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئیگا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے
 استغناء ہوا اور اسکا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان میں کی گویا کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالکل بنیاد
 کار ملزوم افتقار پر ہے استغناء ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے اسلئے ضرور ہوگا کہ لازم ذات کی گندے
 تصور کو اسکے افتقار کا تصور لازم ہو مان اگر عقل مجرد مدبر ملک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا غما
 ادراک اسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود ملزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اسکے افتقار ذاتی
 کا اور ملزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک سمجھ کا کام ہے اور
 خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک گی
 اور حواس کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات
 عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے
 کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جسکی طرف عقل کو در بارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف
 ہے اندازے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو مبعیہ انعام ادراک میں نقل دینے کی جگہ مل
 مدبر کا ہی ہے اور افتقار خود اضافیات میں سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے
 متعلق ہے اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اسکے لوازم ذاتی کو
 ادراک کرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ ملزوم ذاتی نہ ہوگا ملزوم خارجی ہوگا
 حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک ہی حصول صورتہ اشئی فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے
 تصور کو اسکے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے ہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ مقدم فی الوجود
 لازم کو موقوف و متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اسکا نام ہے کہ علم ہے مباد

انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے سو بائیں وجہ کہ یہ معلوم جبکہ نام افتقار ہے ایک امضائی ہے اور اضافی
 کا تصور ہے تصور اُطراف یعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزم و لازم ہیں تو لازم
 افتقار کے تصور کو ملزم و لازم کا تصور لازم ہو گا مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزم ہے اور لازم مضاف
 اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزم کا تصور اول ہونا چاہیے شرح اس معامی یہ ہے
 کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال
 کر سکتے ہیں جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ
 ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذاتی ہے
 ہے تو لازم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے
 سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کیلئے مصداق اور معنوں ہوں تو لازم ماتحت و مافوق کا تصور اول ضرور ہو گا
 بالحد بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزم کا تصور ہو چکے اور اس کے
 مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذاتی اور خارجاً تبدیل نہیں ہوتے
 کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب
 اختلاف ذات نہیں ہوتے یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف
 معروضات ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر تصور کرے
 تو وہ فقط لوازم ذات اور اُن کے ملزومات میں ہے علیٰ اعموم یہ بات نہیں چونکہ اس باب میں ایک تحقیق مقول
 اجزاء گذشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھٹیر چھارے کر رہے فائدہ نظر آئی اس لئے اس سخن سے
 روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں سنئے جب یہ بات روشن ہوگی کہ اختلاف وجود سے
 ماہیات میں تبدل نہیں آتا ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم تنصیب جمع
 علیہا الشئ لذا ثبت ثابت بلوازمہ اگر ذہن میں آئیگی تو اسی ملزم و افتقار احتیاج و توقف کے ساتھ تسلسل
 اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزم کا وجود ذہن میں حاصل ہو گا ورنہ وہ افتقار اور توقف
 اور وہ احتیاج و ملزم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے
 جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اور اس کا حال بھی آپ سن چکے ہیں کہ ہوتا
 ہے یا نہیں انقصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں

اول وجود ملزوم ضرور تھا اسکے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا
 پھر وجود لازم ہوگا مگر سبب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن باور علم بالفعل اعلیٰ علم بمعنی
 معدی میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کہ لازم جب ہوگا بعد علم
 کہ ملزوم ہوگا ان علم بالوجہ میں ہم اس بات کے متنبہ نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم
 ہوگئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اسکی غلت کے وسیلے سے متصور ہے الغرض جس کسی نے بیکہا
 ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو سچ ہے اور کیونکر سچ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی جبکا علم ہی نہیں ہوتا اسکا
 علم تو یہی علم کہ ہے۔ ان مضامین کی تائید فاضلکرا اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر قبل
 نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکرر انقسائی اور تکرر انطبائی کا ذکر یا علم کی تحقیق
 ہے اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ پیاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم
 ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغفار ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغفار بھی مثل افتقار مفہوم
 اضافی ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت انقار میں
 ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغفار میں لازم مضاف الیہ ہے اگر وہاں تقدم تعقل مضاف
 ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے
 مقدم ہونا محال ہے تو اب بنا چاری یہی کہنا پڑیگا کہ انقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کیلئے تعقل
 طرہ میں ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو عقیدے
 تو قابل انکار نہیں اور پچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل غلام زید وغیرہ مضاف
 کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے
 پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ یقین ہے کہ یہی مقدم غلط ہے بالجملہ اس شبہ کا
 جواب پیاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو ہاں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب
 باطل نہیں ہو جاتا دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے
 لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر قبل
 نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کیلئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویع معروض
 ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں بالجملہ نسبت صفاتیہ مرصہ

میں ہوتی ہے سالہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجب کلیہ بعد اذغال مفہوم سلب سلب
 کلیہ ہا کرتا الحاصل موجب کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سلب کلیہ نہوناس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب
 قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے ایفاء نسبت سلبیہ نہیں کرتا مان جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بخلاف
 اور لا مفہوم بنی تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور
 نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی یعنی
 نسبت سلبیہ نہیں ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم
 ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد
 ہوگا تقابل ایجاب سلب نہوگا اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے
 دو قسمیہ موجبے ایک مفصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب
 اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قسمیہ ایک موجبہ دوسرا سالہ بنیں گے پھر یہ
 تقابل علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالحد سالہ میں نسبت نہیں ہوتی سلب نسبت ہوتا ہے
 مگر جیسے مفہومات تصور یہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصور وضع کر لیتے ہیں
 انہی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا جیسے عمی عدم البصر کہیں ایسے ہی مفہومات نسبت سلبیہ کے لئے کبھی
 الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبت ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے اُن میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے
 ہی انہیں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا سو منجاء انہیں کے استغناء بھی ہے حقیقت اسکی عدم الافتقار ہے وجود
 عدم الافتقار نہیں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی
 اُسکے لئے تجویز کیا گیا ہے اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہیں
 اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصلی
 ہوتا ہے سو وہ علم کہ تعلق نسبت کیلئے تعلق متسببین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرے مفصلہ
 یعنی مضاف الیہ کے تعلق کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہیں اُسکے بعد ہے الغرض نسبت ہو تو سب کچھ
 ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغناء منجاء نسبت ہو جاتا ہے تو وہ
 لوازم ذات لازم میں سے نہیں بلکہ اُس علم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات لازم تھا اور اس کا
 عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت لفظیہ وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی

بلکہ نسبت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی اسی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ تھی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عرض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغفار میں منسوب ذات ملزوم ہے اور حکم مقدمہ مطوف لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور حال مذکور لازم آئے اور ہر ایک سیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا وجہ اسکی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائفت کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف و مضاف الیہ ہونے میں علی العموم ہر مضاف مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضائفت نہیں بلکہ غلام اور سوئی میں جسکے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائفت ہے سو اسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور ہے مگر نہ باین طریق کہ اس طرف مفہوم ہوئی ہو اسلئے کہ مفہوم ہوئی بھی مفہوم اضافی ہے اور اسکا مضاف الیہ بھی غلام ہے اور اسکا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ صریح دور متعبر ہے ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ تصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گو باین وجہ کہ مفہوم فرضی اضافی بے مصداق تصور نہیں بلکہ اضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری حکم اضافت مذکور نہیں ہوتا اسکا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے ہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہونے میں اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ تصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہوگا اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً سلف و فرس میں دربارہ تعقل باہم ملاکہ و توقف نہیں علی غلہ القاسم بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا بلکہ باین وجہ کہ تقابل تضائفت میں ہمیشہ دو اور دشمن متعکس و متضاد متعلق ہو کر تہی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جائے شرح اس اجمالاً لی یہ ہے کہ جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اسکو بھی ایک و اضافت

اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضافات اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضافات اور یہ مضافات الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور بنا برعکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثبتیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ وہ وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالکل ایک مضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضاد میں چنانچہ فقط تضاد بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک مضافت کے ساتھ دوسری مضافت متعلق ہوگی تو ایک کے تغل سے دوسرے کا تغل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں مضافتوں میں باہم علاقہ غایت و معلولیت نہیں ہوتا اور نہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری طرف استغناء ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یا اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے افتقار معلوم ہوتا ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ ہوتا تو یہ اس کا تصور فہم ہے جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ فاضل کر دیا ہے اسی نے اس کو اس کے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشتمل نمونہ خروارے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے تیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اس کی طرف سے اُس پر اور اُس کی طرف سے اُس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر حکم کو لازم ہیں ان ابعاد موہومہ کو دوطرفہ خارج تصور کریں تو چہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکلا کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی نہ ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء خروج خط موہوم اور اس کو منتهی نہر این اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور اس کو منتهی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتهی کا لحاظ کریں تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم و اہل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم و اہل بین الجبین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جس کو ایک دفعہ خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء و انتہا کے دیکھیں تو خط خارج من السماء و السقف مصداق تحتیت ہے اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے

اسکی تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے یاقین کہہ سکتے ہیں کہ تختیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے اسی واسطے چیرہ واقع ہوتا ہے اسکو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تختیت و فوقیت مصداق مفعول ہیں اُنہی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں نور مطلق بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مساحات جیلانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ پیچیدان یا پیچیدہ دنیا کی بے غلغلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث مضامین اور وجہ لازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن چوٹی تو اہل بصیرت کے لئے یہ فائدہ مانگے آگیا کہ میں المتضائین یا بنو بہ کہ علت فاعلہ نے اُن دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام پر محض عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر وطر سے اسکی تعیین اور تخصیص ہو سکتی ہے پھر وجود فاعلی میں اپنے قطع نظر عن اعتبار المعبر دونوں معاً تحقق ہیں اور وجود ذہنی بن مقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے غرض بوجہ تعاقب مرتبہ خبر عنہ جو کہنے بوجہ خارجی قطع نظر عن اعتبار المعبر کیا ہے ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجائے اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو نیا وہ دراز کریں اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلامِ زمین اقبال تضائف نہیں مان ایک متضائین میں سے زید پر غرض اس لئے اسکو باعرض مجاز مضائف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائین حقیقی میں ہے مان بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروف مفہوم متضائف ثانی اُمی مولیٰ اور متقابل غلام بے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے پھر اس اضافت کا تعقل لاریب بے اسکے تصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تعادل تضائف ہے مضائف الیہ سے پہلے ہی تصور ہوا ہو اور اسے بھی جملے دیجے ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اجزاء اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے راجحاً طلب اس کے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہوا علم بالوضع جملے کے تصور نہیں کہ موضوع کی حقیقت کو جانتا اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں یا انہی مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کہ نہ مضائف مضائف نہیں ہوتی بلکہ وہ مضائف مضائف ہوتی

کیا ہے قائم ہے یا قیامت اور صفحہ کا اطلاق جو خبر و حکم اور سطحت زمین و فرش

ہے غرض یہ ہے کہ تضائیں کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو
ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک
کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہیں ہوتی
بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے نتیجہ اسکی یہ ہے کہ نظام کے لئے مثلاً ایک کو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے
دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پردہ فرض کرو عمرو ہے یا بکر ہے سوا اعتبار اول میں تو
لا ریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف
نہیں کیونکہ تضائف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں باحصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جسکو
وجہ اعتبار اول بھی بالین تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم غایہ احکام مبنیہ نہیں
ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر جابنی غلام زید کہتے ہیں تو حکم مجبئی ظاہر ہے
کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ
اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار
ثانی جو کہ لئے وجہ ہے اور یاد ہو گا کہ جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکند دعویٰ کیلئے یہ بحث ہر چند
بوجود چند غلط بیون کو غلط معلوم ہو مگر جوابل فہم ہیں ہاوجود پر لسانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالبہ صلیہ کو
روشن دیکھ کر انشاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے واللہ اعلم و علما تم جب ان حجاب
باصواب فرغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر بنیہا لیں مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب
ملازم کے تعقل پر موقوف ہو تو چارنا چار یہ کہنا پڑیگا کہ باعتبار تعقل ملازم نسبت لازم کے اقرب ہے
کیونکہ ملازم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے اس صورت میں اگر خود لازم میں
مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق
متہین آجا مادہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب
بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملازم کا اسکو ادراک حاصل ہو تب عرض مدام یہ کہ کسی شے کے قریب ہونیکے کسی دوسری
چیز سے اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اسکی طرف حرکت کی جائے تو اول بعد کے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت
باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے خاصکر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ ہمیں تہجد و اہل تعاقب
کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے بالجمہ جیسے حدوث توجہ جہانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی

حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے معینہذا حاصل استدلال میں انتقال نہ ہونی کا ہونا ظاہر ہے اور آپ خود جانتے ہوئے انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اس میں سمجھ میں نہیں آتا تو سمجھیں یوں سمجھیں کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ توجہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت ہو منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ تصور معلومات منجملہ کیفیات ہیں سو ایک صورت کے دوسری صورت کی طرف انتقال ہونا تو ایک کیفیت کے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہونا جس کے حرکت کی طرف ہوگی اگر شک ہو تو اسی کو جو جس کے نزدیک حرکت کیلئے بقا و نوع مقولہ حرکت میں اول الی آخر ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ حکم محض ہے انصاف سے دیکھئے تو بقا و نفس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقا و نفس علی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ فرق ہی ہے تنزل نہیں اور ہر حرکت کا نفس مقولات اور اجناس علیہ کی طرف منتقل کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقا و نوع مقولہ ضرور ہے نہ بقا و نوع مقولہ ہاں بوجہ بقا و نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی با اینہما نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے ملاقی ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال نہ مبنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق یہودہ کس کلام ایسا کیلین واضح ہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں تصور نہیں لیکن ایک کے ادھاک کے بعد دوسرے کا اور اک ملا جرم اول کے قریب و ثانی کے بعد پر دلالت کر چکا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدبیر ہو یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اس کو بھی جانے دیکھئے علم صادق حکایت مختصہ ہو تب یہ نہیں کہ شل علوم کلاذیہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعا و عار تطابق کرنے ہیں اور خبر بنالینے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں لاجرم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی درجہ معلوم و حکمی عنہ میں پہلے ہوگی سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے راہیہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وعدت تعدد ہم آہنگی سوا اس کا جواب دو ہاتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہمایا کل میں گزر چکی ہے اور یہ کہ یہ بحث میں تکرار انطباعی ہے تکرار انطباعی نہیں یعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال منحنی نہیں فقط خطوط مقترن بہ ہیئت کہ انہی خطوط ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہمایا کل ممکن میں تکرار بطور تقسیم سطح ممکن نہیں کہ اس کے اقسام پر درہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکور کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط مقترنہ رہ جاتے

ہیں اور ہم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیاکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکور کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو پنج قسمت
پھر وہ مکمل نہ رہیگی جسکو قسم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ
نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر ہم قسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم
کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالے لیکن اجزاء خارجہ پر ہم مذکور برابر صادق آئے گا مان مثل اشکال
مذکورہ البتہ قابل تکثر الطبعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجئے ایک آن میں سب میں منطبق ہو سکتے
ہیں چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اسکی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسبق قدر غرض
یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر الطبعی میں
حقیقت منطبق میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا مان بوجہ تکثر منطبق فیہ اور تعدد درایا و مناظر حقیقت منطبق
پر ایک تکثر اعتباری غرض ہو جاتا ہے جسکے باعث احکام منکثرہ متقابلہ کا حکوم علیہ بن سکتا ہے یہ
مضمون بھی اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے
تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات
کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر جیسے اس اور اک میں جو بوسیلاً آئینہ ہوتا ہے مد رک بصیغہ فاعل ذات جہ حیثیت
ہے اور مد رک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط الطبیاع و حیثیت انعکاس ہے ایسے ہی اور لک گئے لازم
میں اگر خود لازم مد رک ذات خویش ہو مد رک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مد رک ہے اسی اس صفت مد رکیت
میں جو صفت فاعلی ہے اسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دوبارہ حصول صفت مذکورہ ہو
تم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اسکو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دوبارہ تحقق وجود
حق وہی ہے دوبارہ حصول صفت مذکورہ پھر اسکی طرف رجوع کی حاجت نہیں مان مد رکیت بفتح الراء
میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیون نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول
بغرض مفعولیہ ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اسلئے جب اسکی ضرورت
ہوگی درجہ مفعولیت ہی میں ضرورت ہوگی مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو
علت تلمہ سے تعبیر کر سکتے ہیں سو مضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد جائیگا کہ ایک شے ایک ہی
شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شے ایک
ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے اس لئے جو شے واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں

مختصر ہے۔
 یہ وہ صفت ہے جس کی وجہ سے ہر شے اپنے وجود میں قائم رہتی ہے۔
 یہ وہ صفت ہے جس کی وجہ سے ہر شے اپنے وجود میں قائم رہتی ہے۔

واسطہ فی العروض رہیگا ورنہ انقلاب ہست لازم آئیگا بالجملہ لازم کو در بارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی حرکت نہیں البتہ در بارہ مدرکیت مفعولی اسکی احتیاج ہے اسلئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار بارہا متعلق احکام مذکورہ ہو گئے ہیں یعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہیں الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور با اینہما احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد و بعد و بعد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک ہا ذات لازم کو کن حیث ہو ہیں اور ایک بار بشرط اقترا ان ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر تکمیل لازم معروض کے ساتھ قائم نہ ہوں اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور ہے تو وحدت تو بدستور رہیگی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائیگا ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جو فاعل و خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جسے خطہ سے بر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل محدود بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ نہیں کہو کہ تقریرات گذشتہ اس بارے پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متخا ذیہ منقوشہ کی صورت کرومی ہو یا کبھی باطن نورانی میں بقدر تجاوی و تنویر منطبع اور منقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء الاکشاف میں جسکو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے منقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداهت واحد رہتی ہے کیونکہ اس وقت وہ ایک مد فال ہیں التویر الجسم المنقوش ہوتی ہے اور ہر جہتی کسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی ایسے ہی معلومات باوجود اس تعدد قیام کے منکسر نہیں ہوتیں اپنی ہی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وہ اسکی ہی ہے کہ صورت وہ ایک مد فال غیر منقسم ہیں اعلم یعنی مبداء الاکشاف المعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد مطلوبہ وحدت مذکورہ دونوں ہوجاے اور وہ فرق قرب بعد ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں آئیگا بالجملہ فرق قرب بعد فقط تعدد اعتبار کا خواہستہ ہے مگر ضیق کی حاجت نہیں

جس اس خرافت سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کتبہ لازم خود لازم کیلئے معلوم ملزم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہو نا ضرور ٹھہرا پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ الملزم اقرب الی اللہ من نفس اللہ لازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہو گا علیٰ ہذا القیاس اگر انتراعیات کی نسبت ان کے مناشی انتراع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیادہ تر بجائے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں پر انتراعیات موصوفات و افعیہ اور خارجیہ حسب شہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو جدا درک مناشی انتراع ذہن میں موجود ہونے ہیں چونکہ اس مطلب کے بادی اوراق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکرہ فقط اس قدر عرض ہے کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا ٹخن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اس جسم کی مدور کے موافق کوئی روشن ذہن کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشن ذہن کے ٹخن اسی جوف میں تو نور ہو گا اور اس اعتبار سے گویا مقدار ٹخن دائرہ مشارالہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہو گا اور خارج میں ظلمت محیط ہو گی۔

جہاں پہلے نور محیط تھا اس طرح موجات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتراعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر کسی نتیجہ ضرور ہے کہ انتراعیات کو کہتے ہیں سو مختصر گزارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں ایک تو مفہوم وجود و دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور مکرر نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے سو اس صورت میں ہر جن مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن مفہوم اولی نہیں مفہوم ثانوی ہے بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم مرادفات و متعاندات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر کج بیانی فقیر گنہائش گرفت ہو تو ہوا کرے غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل الوداع نہیں مدرك و معلوم ہونے میں تو یہ صورت مدرك و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات اقتزانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گذشتہ میں انہیں صورت کا نام ہننے بدود حاصل اور مہیا کل کہا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم

میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور
 اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود میں ایسے ہی حد و فاصلہ میں الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد
 اور ایک ہیکل وجودی کیلئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لیکر نقطہ تک تحدیدات متعدد ہوتے
 ہیں ایسے ہی وجود سے لیکر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ ہونے میں سوا کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر
 تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقید حاصل ہوتی ہے مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جسکی
 وجہ سے ایک حد فاصل میں الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص کہیے جسکی وجہ سے تقسیم جو ہر درجہ میں حاصل
 ہوئی پھر اُس کے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم وغیرہ جسم پیدا ہوئے علی ہذا القیاس نامی وغیر نامی
 اور حیوان غیر حیوان اور انسان غیر انسان و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہونے میں اور ظاہر
 ہے کہ ہر تخصیص میں پاک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک قتران وجود عدم ہوگا جو اصل میں حدود و معاد ہے
 غایۃ ثانی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا جیسے نقطہ میں نسبت خط کے اور خط میں نسبت
 سطح کے اور سطح میں نسبت جسم کے ایک ضعف اور پر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر ایسا ہے کہ جیسے سطح
 نسبت جسم کے اور خط نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود و مقادیر فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت
 منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہونگے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اُس کے لئے امر انتزاعی
 ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اُس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود ضعیف
 منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اُس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں مانع اعمیات کے خارج میں الوجود منشاء
 موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے معنی ہونگے کہ حدود مذکورہ وجود محدود ہے جو امکان منشاء
 انتزاع ہے خالی تصور کرین تو پھر اُس درجہ کا وجود اُنکو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ نسبت
 نور بدار انکشاف اس وقت بوجہ ظو جوناب تصور کیے جیسا دائرہ روشندان کو نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا
 اور چونکہ اہل نظر صاحب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی بدار انکشاف قسم وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد
 ورنہ پھر موجودات خارجیہ و انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر بدار انکشاف ہر صورت
 منظرہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب قدر مراتب حدود مذکورہ اور طرح
 ہیکل وجود خارجی کی جانب ہونگے اتنے ہی مراتب اور مراتب بدار انکشاف کی جانب ہونگے شیخ ہن ہما کی
 یہ ہے کہ اگر متماثل و تضاد مذکور ہوگا تو امکان اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بدار انکشاف اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے

اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سوا اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کیلئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ حیقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت موجود نہ واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئیگا کہ اجتماع المثلین سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلون میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے ورنہ کجیح الوجہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کیلئے حاشیتین متغائرین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صلاح آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہو تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو فئے اول لاشئ اٹھتے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع نقیضین کہتے ہیں بالحد و وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبدرا لکشاف مذکورہ میں اگر تامل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کیلئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگرچہ تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھئے تو تامل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنیے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب تقابل عدم و ککنہ میں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تقابل دوسرے پر موقوف ہوتا سوا اگر تقابل تضاد و تامل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم مستلزم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے تضادین میں ہو اگر تامل چنانچہ دہوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع اکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہو اگر تامل اس صورت میں نہ کوئی مفعول بہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اسلئے فقط اجمال پائیں جبکہ اکتفا کیا جاتا ہے مفعول بہ مفعول مطلق کیلئے سانچہ اور قالب ہو کر تلے چنانچہ بار بہ جو مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا ٹکس یہ اسکو محیط ہو لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جبر الیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں پھر یہ موعود تعلق علم کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیونکہ صحیح ہوگا الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے غایتہ فی الباب رفعة فاصدة لہی علی سبیل التناوب ہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہیں اس لئے ہاں بچار ہی کہنا پڑیگا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول سریانی ممکن نہیں ایک دوسرے کی حد پر ٹھہر جاتا ہے

اور ایک دوسرے کے لئے متحدہ بجانب جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے متحدہ ہے یعنی آگے جانے سے منع ہے
 اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محیط کی جانب میں جس قسم کے محدود جو گئے محیط کی جانب بھی اسی قسم کے محدود پیدا
 ہونے لگے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب غیر اجسام ہوا اور اجسام کو محیط ہونے میں تو جیسے محیط کی جانب محدود عین نہایت
 سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع ملاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محیط کی طرف میں وہ
 سطح ہے تو محیط کے متعین علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی حد محیطی
 اگر محیط ہے تو اسکی حد متعین خط ہے باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر تصور نہیں کیو نکہ خط کے محیط ہونے
 صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط در بارہ احاطہ حدود و متاعہ بلکہ ایک تمثیل مقلد
 حق سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ انہیں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کیلئے کافی ہے خط و نقطہ
 اگر قابل احاطہ نہیں تو نہیں سمجھئے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد حق خط اور خط کی حد حق نقطہ کا بھی احاطہ ہوتا
 چاہیے یا نہیں یہ کب ضرور ہے کہ ہر شے کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منزع ہو بلکہ مثلاً انشراح ہی مگر محض سر
 ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہو یا نہیں
 کہ اسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو نسبت موجودات و معلومات انشراح نہیں کہہ سکتے
 تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبر البتہ معالہ بالعکس کہتے تو بجانب چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے انکار
 اس باب میں اطمینان ہو جائیگا سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان مثلاً ہذا کو
 شاہد اسکا قراؤد یا جائے تو اہل حق کو انشاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں
 واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر ہے علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اسکی نسبت
 بھی خط کا محیط ہونا چندان محض نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ قسم تسلیم کریں تو لاجرم محیط ہے بلکہ نقطہ
 ایک دو اثر متوازن یہ پیدا ہوئے جن میں سے سرع الحركت اور اثر دائرہ محیط ہوگا اور سب میں علی الحركت اور محیط
 وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب
 نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مقدیم ہوگا جو اسکو محیط ہے ان جو خط کہ
 طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی نسبت نسبت
 احاطہ سطحی اور خطی کا باطل ہونا ظاہر ہے مگر باین نظر کہ خط کی طرف سطح پر واقع ہونا کرات نکلیں تو تصور
 ہی نہیں اگر تصور ہے تو کمعبات میں تصور ہے سو چنانکہ کمعبات واقع ہیں ان لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور

۱۔ کہہ سکتے ہیں۔ علی القیاس نقطہ محیط ہے ہر چیز کو محیطی

ملاقات ہوگا اور اس کے متعلق کے باعث یہاں سے لیکر وہاں تک سطح واحد ہو جائیگی اور خط مذکور وسط میں
 آجائے گا یا ان اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خطوط
 سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں لہذا ایہہ خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی
 ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت
 ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اس میں اگر علم بمعنی مبداء
 انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا الحاصل
 باین نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں اور علم بالفعل کے لئے لازم مبداء
 انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محیط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو باہر
 جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہونگے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور جس قدر
 طبقات وجود خارجی کی جانب ہونگے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہونگے بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود
 خارجی ہے بلکہ باین نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی میں نہیں ہے یوں معلوم ہوتا
 ہے کہ وجود خارجی میں وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود سوا حد
 وجود تو امور انتراعیہ ہیں انکو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے انکے وجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے۔ اگر
 مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہونگے اور وجود داخل
 جو حدود اور نیز وجود خارج جو داخل یعنی وجود محیط انکے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر عیسے اشکال ہندی میں
 نظر سطح داخل پر ہوتی ہے سطح خارج پر نہیں ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطح داخل شکل مثلث و
 مربع کو کہتے ہیں اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود
 داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ
 ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے باین ہمہ اگر اسکو نمائے تو تصادق امور متباہنہ لازم آیا کہ کیونکہ
 حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو وہ شکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لینگے تو لاہرم دونوں
 ہیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہونگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور
 پھر انکو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو ہون مثلث میں ہیں جو کچھ ہے وہ ان
 ہی مثلثوں کا معنوں ہے اس صورت میں جسکو متباہن کہتے ہیں انہیں فقط فرق اعتباری ہوگا۔

دوسرے وجود داخل کے لئے کوئی عنوان نہیں نہ سیکٹا لان اگر وجود داخل ہیکل کو معنوں کہا جائے
تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں بالکل ہیکل محدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے محدود
مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوئے تو ان کے لئے خارج میں وجود ہو گا نہ باعتبار معنوں خارج میں موجود نہیں
ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ہستی داخل ہیکل ہو گا اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امور
انتزاعیہ کو مجموعہ الوجہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت خارجی خارج میں قائم بالوجود داخل
ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں اور سیوہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیہ صلاوہ
اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب احوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے کہ خارج میں بوجہ منشا وجود
ہیں ورنہ مجموعہ الوجہ معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں بالکل وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے
اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل کے معنی میں حیث ہو امر انتزاعیہ ہیں ان میں صیغ
ما وجود کیہ بہ نسبت جم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشا انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشا
انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشا
انتزاع ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشا انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود
کے لئے ہماری ہیکل منشا انتزاع ہیں ہیکل انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعی
کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدلیل حجت
ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے معنی میں نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے
اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا
وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا شاہد معنی بالکشف
اپنے مناشی کا علم بالکشف میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشا انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی بدلیل معلوم ہوا اپنے انتزاعی
کے ساتھ جو ہیکل بہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اسکا باعث نقض وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے باقی یہ
بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکشف ممکن نہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کہ
مضمون کے لئے مضمون ایہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مضمون ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد واضح
ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ کچھ میں نہیں آسکتے سو صورت اطلاق
مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ

تحقق مفہوت مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحقق کیلئے ذات مضائف ایسی کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجہ کی ضرورت نہواغرض حدود باہم ایک دوسرے کیلئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لئے اتصاف بالوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلم ہے پھر عدم اگر متعقل و منتزع ہو تو کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے نقل پر دلالت کرتا ہے تو نقل بالکنت پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کیلئے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کیلئے بھی عنوان ہوتے ہیں فقط فرق ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اُس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں اُس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی اُن کے لئے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنت تصور نہیں ایسے ہی بوسیلة حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اسی سلب اضافت حدود کو کے اُس کے عنوان بنالیتے ہیں اور بطور اسباب عدولی اُس پر حمل کر لیتے ہیں چنانچہ لاتناہی جو اس کا مفہوم میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی ہے کیونکہ حاصل اسکا وہی حدود مذکورہ ہیں اور اُن کے لئے وجود انتزاعی حامل ہے اگرچہ خود انکا تحقق بوجہ عدم اطراف حامل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کیلئے کافی ہے اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیلة حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلة تصور عدم محدود اسی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علی ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیلة حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اسی بذریعہ تصور وجود مقید ہوتا ہے جیسے ابتداء علم تمام کلیات بوسیلة علم جزئیات ہوتا ہے جسکیوں کہ کہتے ہیں کہ علم عام بوسیلة علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلة علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے بالکل اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اُس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے بعد عرض اس وجود کے اگر اسکو موضوع بنائیں تو لاتناہی کو جو معنی اطلاق ہے بطور اسباب عدولی اُس پر حمل کریں تو لاجرم

ایک صفت وجودی اگرچہ کہتے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لئے قابل ہونا ایسی اور اس وجہ سے عنوان
تصور نیچائیگی بالحدوث و عدم مطلق و عدم متبذ بالکنہ نہیں اور کیونکر ہو عدم کیلئے کوئی گنہی نہیں اور نہ پھر
وجود ہی کی کیا قدر ہو مان تصور بالوجہ ہے امتا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو بوجہ عدم مطلق
سلبی ہے جس کا وہاں رجا ہے اس کا یہاں سلب ہے پھر یہ سلب بطور عدول یعنی بحیثیت وجود ہی اس کے
لئے ثابت کرتے ہیں علی ہذا القیاس جو مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمایا تنازع ہے کہ یہاں وجود ہی کے
ساتھ قائم ہے وہاں فی الواقعہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو طارن و محیطی الوجہ
بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم الہیہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق نسبت وجہ
عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن جس کے وجودی ہونے سے گنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا بلکہ بالبدتہ
معلوم کے عدم کیلئے کوئی گنہ وجودی نہیں پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو تو
عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لئے واسطہ فی العرف اور معروض حق وجودی
چاہئین اس لئے کہ معروض علم ابجگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے گنہ نہیں جو میں کہا جائے کہ بدلات خلق
علم گنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ
عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ ذکر کہیں نہ جب ہوتا
کہ اول وجود عدم ہوتا مان جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ معلوم
العدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے اور باین نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود
کہہ سکتے ہیں لیکن وقت ارتقا آفتاب صفا جو اگر کسی میدان ستوی میں زمین نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ
درخت ہو نہ بھار کوئی شخص جن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر ڈرائے تو ایسے وقت میں میدان
میں اس کا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور وہ ہو پ جو وجودی ہے عدمی خاصہ کہ وقت حرکت
کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ وہ ہو پ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال
میں نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں اب یہی بیان عدم الوجود و بجز وجود عدم ہے ایسے ہی
علم کو سمجھئے یعنی وہ ہو پ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم مگر بادی انتزاع میں کیجئے تو وہ ہو پ
کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم عدم معلوم ہوتا ہے سو جب کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت
میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر انتزاع

بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اُسکے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہر حال عدم کیلئے کسی وجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر ہو؟ متعلق انفیضین اور اجتماع الضدین اور انصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کیلئے بھی وجود ہو الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر متضاد انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بنات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کسی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے پھر وجود بھی بنات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود منطقی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے اس لئے منشاء انتزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اُسکے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حد و فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جسکو قابل انتزاع کہئے لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حد و مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نوع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے کمال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں سو قبل حدوث حدودہ وجود کسی ظرف کا موقوف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ان حدود مذکورہ میں الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے اُن کا وقوع میں الوجود الی من عدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ ظاہر ہے القصہ بجز حد و مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول یعنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے غایۃ مافی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد ہا وجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے ان بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں پہلا یہ کلام نہیں کہ تفصیل وار ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دیکھ لیں یا اینہما ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کہتے جلتے ہیں ہاں باب فہم پر تحقیق نہیں کہ حد فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم جہولت میں الشیخین نے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جہولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے سو یہی منافقت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

عدم ہونے میں تامل نہ ہوگا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا جس میں مضمون انصاف نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو جیسا
 قیل و قال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچھی آپ کو یاد ہوگا جو پہنے دلوئی کیا تھا کہ کسی شے کا
 کسی شے سے اقرب من نفس ہونا لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے لازم لازم ذات کی
 نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس انتزاعیات ہے سو
 بحمد اللہ لازم کا یہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے ہیں منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے
 اثبات کے مساوی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے سو سنئے حدود کا بطفیل وجود موجود
 ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اننی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ حدود کا
 وجود ہی نہیں اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور
 نہیں جیسے علم لازم بے علم لازم تصور نہ تھا بلکہ علم لازم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم
 انتزاعیات سے علم متاشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ وہی ہے کہ انفرادی ذاتی لازم ذات انتزاعیات
 ہے خارج و ذہن میں یکساں رہیگا یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں اگر تبدیل یا استغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات ہوگا
 اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا سو اسکا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تھیں خارجی
 میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سو وجود کے اور کوئی نہیں حدود وجود باہم یک دوسرے
 کے لئے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہت وجود ہوتے ہیں اتنا فرق ہے کہ انکا وجود یہ نسبت وجود مطلق
 ہو سو یہ بات برسر و چشم ہے کون کہد یگا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہنگ مطلق وجود انی منشاء انتزاع اول
 ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا بطفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے پھر دونوں
 کیونکہ برابر ہونگے ایک قوی ہوگا تو دوسرا ضعیف ہوگا بالکلہ حدود متوسطہ وہ خطا وجود مطلق
 ہے اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا نہایت کار بعض مراتب میں جو کیلئے پیرایہ حدود
 ہو اور جب جو ذہنی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہو تو اگر خود امر انتزاعی
 کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے
 وجود کو محض کو نکلے تو اپنا پتا و نشان پیچھے ملتا ہے پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو مضمون بعینہ وہ
 مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیۃ من النفس الباطنیۃ
 لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی رکھیں جو یک معنی مراد اقرب ہے تو یہ صورت عبارت بوجہ تبدیل صلیہ ہو جائیگی

المنشاء للامتناع اولی بالامور الامتناعیۃ من انفسها ہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے
اور امتناعی اپنا مغائر ذات نہیں سو اسکا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس لازم
کام آیا ہے اسی جیسے تین اعتبارات مان ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار بیان بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے
وہ مان لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور
امتناعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور امتناعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہ مان لازم
کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے یہاں بھی امور امتناعیہ بحیثیت وجود
ذہنی کو مغائر امور امتناعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہ مان لازم من حیث الوقوع علی المعروض
کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور امتناعیہ یعنی حدود مذکورہ کو
من حیث القیام بالوجود الخارجی منہا مغائر امور امتناعیہ من حیث القیام بالوجود الدخل فیہا یعنی من حیث
القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لئے
تو کوئی حد ہی نہیں چنانچہ اس پر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی
اور اگر بالفرض وجود مطلق کیلئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی لغرض یہ تینوں
اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ تصور ہیں مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللزوم والمعروض
کو مستلزم ہے اس صورت میں حد فاصل بین اللزوم والمعروض کیلئے لازم منشاء امتناع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم
کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کیساتھ ہوگی اسی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس
اللازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے
ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللزوم والمعروض ہی ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدود حدود
فاصلہ میزہ بعد اقتران جب ہی تصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران اشیاء واحد ہو جائیں گے
پانی کو دیکھتے کہ اسکو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شے واحد متصل ہو جائیگا جب چیزوں کا حال ہے
کہ اقتران بفارق تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شے واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے
تکثر کا نام بھی نہیں حدود تمیز اور حدود فاصل کا نام ہو کیونکہ تصور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع
ہے اور اس کے حدود کے کیا سامان ہیں اس مقام میں یہ بیان کرنا ضرور نہیں مان لگتا اختلاف نوعی کا عالم
میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو وقت

اُسکے اشارات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورتیکہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ
 براہتہ تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز یہودہ مرائی کے کیا حاصل بلکہ ایک جمل
 باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث محدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف
 نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے تمیز
 ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کیلئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضروری ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے
 کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کیلئے ایک مسافت ضروری ہے
 اور تفرق و اتصال لازمی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن
 ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ ہو سکا تقابل اتصال کیلئے
 یا تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن نہ ہوگا
 ہوگا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئیگا سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا ہی
 چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط ظرف ہوا کر تا ہے
 اس وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئیگا مگر تمام موجودات
 تحقق میں وجود کے محتاج ہیں یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا اور وجہ اسکی پہلے ظاہر ہوئی
 اسی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل اسطر فی العروض وقوع مبادی حوالت میں
 سے اس لئے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت
 ہے ایک اسطر فی العروض دوسرا وقوع تیسرا معروض اور مبادی باقیہ تمام امور ثلاثہ مذکور میں سے ہوتی ہیں
 اور جو حادث ہی نہیں انکوائ چیزوں کی ضرورت ہی نہیں سو وجود اگر حادث ہو اور اسکی اپنے تحقق میں
 امور ثلاثہ ضرورت ہوتی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استغناکس کی صفت ہوگی یا جملہ انفراج کیلئے
 ضروری ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی
 نفسہ لازم آئیگا اسلئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث محدود کیلئے
 جو بالیقین مشہود اور مسلم کا نہ اتنا نام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب مختلف
 النوع میں بعد اقتران حدوث فاصلہ حادث ہوئے تو لازم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہونگے اور منفعل
 کی جانب کسی صفت کا عوض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی ہلکا مطلب تھا نتیجہ اس

مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ عرض ہے کہ معروضات سابقہ میں یہ بات غفریبہ ہی واضح ہو چکی ہے
 کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہو کر تے ہیں یعنی مابین کمال لازم ذات و ملزوم
 ملزوم تقابل تضایف ہو کر تلے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے ہیں
 دوسرے یہ دونوں ناگزیری کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لا جرم ان کا ملزوم ان سے پہلے تحقق ہو گا
 اور وجود و عدم کا تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہو گا سو یہ دونوں باتیں یہ نسبت وجود تصور ہو سکتی ہیں نسبت
 عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے
 مان کوئی دیو اداسکونہ ملنے تو نہ مانے باقی رہا عدم نہ اس کے لئے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو
 لزوم یا سوا اس کے اور مفہومات ایسا بیسی کی گنجائش ہو مان عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہے
 تو بجائے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں اس لئے چارنا چار ہی کہنا پڑ گا کہ
 مصداق لوازم ذات عدم و حاکمہ ہیں جبکہ ہمارا ہمنے بنام عدم و فاصلہ اور یہاں کل تعبیر کیا ہے کیونکہ
 ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ عدم و ہیں پھر اس تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی تحقق خدا و ذہنا لزوم
 بھی مسلم غرض وہ کوئی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو معلول سریانی
 کہے ہوئے میں شبہ ہو سوا کا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات معلول سریانی
 معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ چھان معلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے
 وہ مابین کمال لازم و عنوان الملزوم ہے مین کمال لازم و الملزوم نہیں فرج اس اجمال کی یہ ہے کہ
 جہات وجود یہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں نہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ
 بعد وجود و بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک
 جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہو گا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے حقوق
 عدم ممکن نہیں تو حاصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہو کہ مصداق ملزوم وجود میں حیث ہو
 ہے بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعمی حقوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہو بلکہ خاص ہوا
 واسطہ فی العرفی فقط وہ مرتبہ میں حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجود یہ ہونا
 غلط ہو جائیگا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العرفی وہ میں مرتبہ ملزوم ہے متنازع ہے
 یہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت اللزوم و الملزوم پر نظر ہوتی ہے تو یہ واسطہ فی العرفی میں نسبت واقعہ

بین اللزوم والعروض پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ ہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز نسبت معروض کے
عارض ہے نسبت اسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے پھر جب اسطہ فی العروض نفس وجود ہو تو لزوم بھی
ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہو نہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح
مذکور کو خط مستدیر لازم ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے لزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہی حلول سریانی ہے
اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخلین تو اسی خط کے ساتھ جیسا
قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان لزوم
اور معنوں مع عنوان لزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم مابیت ہوگا اور علاقہ
لزوم ظاہر ہوگا ورنہ فقط معنوں کو لے لے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور میرے اعتبار سے عارض اور
فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے
ہیں یہ حکم کہ سوار مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط ایک خارج ہو گئے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے
جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اسکا تمام ہو اور سوار کے جوڑے خط کے قریب ہو وہ ہیں
سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخلین کا وہ یہ حکم نقطہ
خارج اور دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت
میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو تماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہر نسبت
اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے
اور باعتبار من حیث ہو ان دونوں حکموں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے
ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے سو یہ تینوں مراتب ہم متداول ہیں اور ایک مرتبہ میں
بطور سریان حلول کئے ہوئے ہیں بہر حال عنوان لزوم اور کثرت لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے غلیظ مافی
الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقیقی فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی یہاں لازم مابیت
بتلائے تو یہی حسین یہ بات نہ ہو کہ عنوان لزوم میں اور لازم کی کثرت میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو
رہی یہ بات کہ نوح ہوتا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم مابیت باہینہ اربعہ سے عام مطلق
ہے اور یہ عموم تغائر حقیقی پر دلالت کرتا ہے سو اسکا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں تسلیم ہے اس
مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ معرفت خارج اور

ماہیت ہو داخل ماہیت نہویون جنس فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکور پر اعتراض نہیں ہو سکتا واقعی یہ ہے کہ نوج و فرد دو نوع ہیں اور اول بعد قسمیہ نوج کے افراد ہیں زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیونکر ہو ابتداء رسالہ میں تساوی لازم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہیں کہ نوج کو نوع کہیے اور اس نوج کو فرد اول بعد قسمہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیے اور یہ بھی نہ ہی احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ حیب بشہادت برائی تساوی لازم ذات و لزوم اصل نیز تحقق حلول طریانی میں گنہ لازم و گنہ للملزم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جسکی صحت پر کوئی دلیل اتیک قائم نہیں معارضہ کرنا اسی کا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی ہندس عربی کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کو دن جاہل لب بام گھر ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی یا نیگا یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے کا جیسے یہاں گھڑی کی بات شاہد کے آگے کوئی نہیں مننا بلکہ بشہادت شاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم شاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت بچانے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بعد جاوہلی تقلید مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک لیل تو قوی نہیں ضعیف ہی سہی شاہد کے مقابلہ کی قیاسی تو بالکل لغوی تھی دماغ تو کوئی دلیل بھی نہیں ضعیف نہ قوی اور اگر بتو یہ صاحبہت اپنی دفاعی جو کچھ نہیں ہیں بھی متصور ہے غرض لازم و ملزوم ہی پر موقوف نہیں بلکہ اصل لازم و ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے مگر لازم و ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ بغا حللول سریانی اگر فرد صاف سے دیکھتے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در صورت حلول جو کچھ بالکل ممکن نہیں وجہ اسکی مطلوبہ توستے کہ حال جو محل دو لون اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک وجہ کے ہیاکل ہیں ہوں جیسے فرض کرو دو لون سطحی ہوں یا دو لون ثقلی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک سرے کے لئے حد و طرف ہو یا نہیہ اگر حد و طرف ہو گئے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہو گا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا دو لون کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا جدا ہے تو ایک سرے سے مستغنی ہو گا پھر باہر نہیہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ اشتغاف متبدل باقتیلاج

ہو جائیگا کیونکہ حلول کے لئے امتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع المتلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی
 صورت باقی نہ رہے گی نہ غار جانہ ذہنا اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار تصور نہیں
 مگر اس فرق اعتباری کو سوا وحدہ و حلول کوئی نہیں کہتا باقی رہا سو دو بیاض کا بعض اجسام میں
 ایسی طرح حلول کرنا کہ جہان سے کاٹنے وہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے
 کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ
 یہی بات سطح میں بھی موجود ہے سطح کو جہان سے کاٹنے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا تصور کیا ہے
 کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم
 خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوئے باقی ٹخن جسم میں تصور
 ایسا ہی سمجھئے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے سوا اگر اور
 صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل ٹخن جسم میں ہو جائینگے تو ہم بھی ٹخن بالفعل کے داخل جسم میں قائم ہو جائینگے
 بالکل حلول سریانی اگر تصور ہے تو اطراف و حدود میں تصور ہے اس صورت میں لازم ہریت کو حل فی
 المنزوم بالحلول سریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حالت فی الوجه المنزوم ٹرولین یا دونوں ایک وجہ کی
 ہیکل تجویز کریں سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحدہ ہوں جب ہی تصور ہے کہ لازم ذات مضامین
 الی المنزوم بمقابل التضایف نہ ہو اور اس کا حال بھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لا جرم یہ ہو گا کہ حلول سریانی لگے
 ہو تو گنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ مسئلہ مذکور سے واضح ہے مگر
 اس میں کچھ شک نہیں کہ گنہ لازم اور گنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طرانی ہے اس صورت میں خوا
 خواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہو گا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے کمون
 خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے الحاصل فحوائے تقریر مذکور سے باین وجہ کہ لازم کو بدل لیا اور امور انتزاعیہ کو
 جدا یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں مگر ہم نے باین مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر انتزاعی ہوتا
 یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو حکم بجا
 اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات بدی ثابت کی اور اولویت منشاء
 انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی حدہ حق پوچھیے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و دلیل وغیرہ مصداق میں واحد
 مفہوم میں متعارف ہیں کہ نسبت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلنے میں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ

بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو یا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عتقا ایک مفہوم بے مصداق ہونگی حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی با اینہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو یہی ہے مصدقہ منی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر منی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہو یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حاکمہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ جمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں --- میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف توجہ کہ اس صورت میں وہ احد المنتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہیگی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائیگی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں منجماد حدیث النفس سمجھیے اب سنئے کہ نسبت حاکمہ بین الفاعل والمفعول جب حیثیت ان نسبتہ ملحوظ ہوگی تو منجماد انتزاعیات ہوگی اور جب من حیث انہ منتسب ہوگی تو منجماد انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اصحوت میں ظاہر ہو جائیگی غرض حیثیت مصدر و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں اور من حیث انہ اضافہ اولیہ انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبتہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار ان میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور مقاصل ہو جائیگا مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم منتسبین فردی ضرور ہے بطور احساس ہو یا نقل ہو اس کے بعد کہ بین انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منسوب کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقا معروض ممبر من ہو چکا ہے اور اس صورت میں وہ حد من حیث انہ اولیہ انتزاعی ہوئی نہیں سکتی ورنہ علم منتسبین فردی نہ رہیگا لاجرم من حیث انہ سادہ اولیہ ہوگا اس لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے یعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبتہ کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حد من اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا اس کے بعد اعتبار

مذکورہ یعنی اعتبار صدور وقوع پیدا ہونے میں کیونکہ صدور وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں اور اوصاف ثبوتیہ
 میں سے ہیں اور وجود موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات بھی محل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول
 پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع
 سے صفات مفعول ہیں اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے جہاں کہیں وجود
 صدور معنی تحقق نسبت معلوم ہوا اور پھر حدود نسبت احد المتنسبین پر محمول ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائیگا کہ
 وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث اذ صادر او واقع مانع ہے من حیث اذ نسبت مانع نہیں ہو شہادت
 آیۃ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم ارواح مومنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا چکے ایک جانب میں روح
 نبوی معلوم ہے معلوم و محقق ہے با اینہما ارواح مومنین روح پر وقوع حضرت الکنونین پر محمول نہیں تو لازم
 وصف منسوب ثانی ہونگے اور بیشبہ مندرج ہو جائیگا کہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی معلوم کیسے حدود
 انتزاعیہ ہیں تو محمول ہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے لئے انصاف لازم ہے اور انصاف کو عمل لازم
 بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے باقی یہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا ہے
 انصاف سے دیکھتے تو بعدا ثبات اس بات کے کہ ارواح مومنین بعد اضافیہ ہیں اسکا بیان چارے ختم ضروری
 کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اس قدر فقط تحقق انصاف کو لازم ہے اور ہمیں
 نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہودہ تطویل لا طائل کچھ با اینہما کیسے قدر اس باب میں پہلے ہی میں تقریر
 میں جس میں بواسطہ جملہ داد و اہم اہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مومنین واسطہ فی العوض ہونا
 ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے اس وادی پر غور سے تو دین مقصود کا لے کر ایک اور غلط درپیش ہے
 اسکا بندوبست بھی ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ارواح مومنین کا نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی
 ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود
 انتزاعی ہونے ارواح مومنین کے لازم یہ تھا کہ حدود اور مثلاً ما انتزاع معنی حضرت علی روح مقدس نبوی
 صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن وزان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہو کر تا اس صورت میں آپ کو نسبت افعال مومنین
 دوبارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ دوبارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے تم مکنات
 اور قیوم مادیات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی باعین ذات خداوندی ہے اور یہاں تمام مکنات
 کے اسے ساتھ قائم ہیں اور اسوجہ سے سوائے علم تمام مکنات یعنی حصول صورت تمام مکنات متحقق ہے ایسے ہی

درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلعم قیوم ہیا کل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین
 انہی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو ایسا وجہ سے ہر آن ہر زمان میں بافضلہ
 سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلعم کا عموم و شمول تو ہر کنایہ ایک روح اور اسکی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو
 کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو
 یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مومنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی قصہ انکس سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلعم
 نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بانیہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم ہوا حضرت علیؓ بوجہ شکر ربی
 باہمی جو حضرت طاہرہ مظہرہ فاطمہؓ لہر سے پیش آئی تھی مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم ہوا کہ
 حضرت علیؓ کہلان چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور انکی
 کیفیات واردہ کا علم نہ ہو اور انکے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو کیونکہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی
 صلعم کے لئے انتزاعی ہوگی اور اسوجہ سے قائم بالروح النبوی صلعم ہوگی اور جب روح نبوی ارواح
 مومنین کی قیوم ہوئی تو انکے تمام افعال کیلئے بھی قیوم ہوگی علیٰ ہذا القیاس انکے تمام انفعالات کے لئے محال
 ہوگی چنانچہ ظاہر ہے اور اگر انہمہ علم انحال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لئے بھی انکا علم
 لازم نہ ہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکور میں
 خلاف مبادیہ متحکم یہ کہتے کہ جس اور سوال سے عدم علم لازم نہیں آتا جیسے حساب و سوال و کتاب و روز
 جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علو کبریا تو اسکا کیا جواب کہ
 اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے الحاصل یہ ایک اور گھائی و شواہد گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا
 یہ معروض ہے کہ مبعوث تقریر حال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو میں العلمین اور نیز بنی اللہ علیم اور
 میں النبی اللہ لم فرق بین ہے شرح اس مقام کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لئے حدود کے دونوں جانب
 میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہا صاۃ حدود مذکورہ صفات علیہ
 ہیں امکان حیث انہا واقعہ صفات مغولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ و لاحقہ
 ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم
 حقیقت حدود میں برابر داخل ہیں بصورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد قابل حادث

ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک معنی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی
ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت معنی
دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں
مثال مطلوبہ ہے تو لیجئے کہ اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے چوت کا رنگ کچھ اور چودہ خارج کا کچھ اور
تو رنگ غلی کی حد ہر چند وہی عدم عام ہے جسکو دائرہ کہیے پر اس کی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ
قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے حد رنگ
ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے
تو نوٹاً کتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کیلئے روشن مثال
ہے بالحد حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور
ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی اور ہے جسکے دو
طرف دو مختلف النوع محدود ہیں پھر اگر اس حد کو تم نہ کہیے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی
ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جسکو اپنے
حالات میں ہم دہوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں علیٰ ہذا القیاس اگر تم زمین کہیے تو یہ ہی حد فاصل ایک
سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت وجودی زمین کیساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی
نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی یا اتران دہوپ اور سایہ یا ہائیمینا
کو لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد فاصل ہے مابین النور والظلمت حادث ہوتا ہے پھر اسکی ایک طرف سے
دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہو اور دوسری
طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کیساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے جب
حیات و نشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ عرض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ معنی حد و مذکورہ
اور یہ اکل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں تاہین دلائل میں تنہا
تھا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممکن ہوتیں چنانچہ
یہ بھی ظاہر ہے پھر اس صورت میں جو جہت وجودی سوح مقدس نبوی صلیم کے ساتھ قائم ہو پر جہت عدمی
آپسکی سوح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدمی

۱۱۶

چونکہ اگرچہ اشتراک معنی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی

بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ ظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم و لوح مومنین و
 افعال و انفعالات ارواح مومنین ہر آن زمان میں لازم و ضروری ہے الحاصل مصداق حقائق
 ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوا انکے اور کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے اتنا فرق ہے کہ
 ارواح مومنین کی حقائق خاصہ ہیں سوائے جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک
 حضرت لولاک صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجودی قیوم ہے دونوں جہتوں کے اعتبار
 سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صورت ارواح مذکورہ کہا جائے
 جس سے چارنا چار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلعم کیلئے ہر آن زمان میں
 حصول علم جملہ ارواح مومنین تمام افعال و انفعالات ہا ضرور ہے جس پر شبہ نہ کرے کہ وہ روح کی گنجائش سے
 مان باینوجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین محدود
 کی تو ضرور ہی ہیں چنانچہ بیان حال سے مبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن زمان میں علم
 ظہور ممکنات حاصل ہو اس لئے کہ حدوث محدود قاصدہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور
 وجودی ہوں ورنہ انفرج میں حصص الوجود مطلق لازم آئیگا جسکے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل
 ہوئی اور نیز مختلف النوع ہونا ظرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے
 اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے اس لئے ہر یک کے دونوں طرف میں حصص وجود ہونگے اور ظاہر ہے
 کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں اس صورت
 میں لازم ہی کہنا پڑیگا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار و سابق ذات خداوند پاک ہی ہے
 فقط قیوم جہت وجودی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل
 ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئیگا اور ازل و ازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ اور اک کیا تمام اوصاف
 وجودیہ اصل میں اوصاف وجودی ہیں بقا موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے
 لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم
 ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو لغرض ذات پاک خداوندی
 تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلعم میں ہیست فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے
 اور روح پاک نبوی صلعم قیوم جہت واحد ہے اسلئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساببی ممکن نہیں

ان بوجہ خالق جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام ماضی میں سو جیسے ارواح ہونے میں کو اس صورت
 میں دوام حضور نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفضل الصلوات حاصل ہوگا اگر روح مقدس
 نبوی تمام کو بھی دوام توجہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جبار و دل جمیع افعالہا ہا تعالیٰ ہا
 لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علم نسبت
 ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ ہر بار حصول
 علم و انکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لئے کافی
 نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ الشئ کہا ہے باعتبار اکثر و اغلب ہے ان معلوم کی جانب سے
 اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اسوجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم معنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے
 سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں چنانچہ حصول کا صورتہ الشئ کی طرف مضاف ہونا ہی طرف
 مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم معنی مصدر مبنی
 للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء
 انکشاف معلوم کے لئے ہے دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت
 حصول صورتہ الشئ اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورت اصلہ میں سے نہیں
 بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں بالجملة فقط حصول صورتہ الشئ اور ان میں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جسکو
 تقابل چہرہ پنہانی کہتے ضرور ہے اور اسکی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ میں الفاعل و المفعول کے پہلو میں
 دو نسبتیں اہد ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جنکے باعث نسبت واقعہ فیہ میں
 فاعل و مفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اسکی ہو جاتی ہے سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے یا باعتبار
 کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں چنانچہ تفصیل معلوم و واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اسکو ایک اضافت
 مائل ہے اور باین اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی ہم کا شتق ہونا اس پر ظاہر ہے کہ
 کہ مفعول کے ساتھ اسکو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول
 مطلق کو مبداء فعل کیساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے
 ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسه ہوتا ہے تاکہ یہ جیسے مفعول مطلق نسبت مبداء
 افعال ایک امر انترائی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے نسبت ذات فاعل انترائی ہوتا ہے

جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزم پر موقوف ہوتا ہے ایسے ہی گنہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف
 پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل میں المبداء و المفعول ہوتا ہے
 اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوائے ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں ہوتا
 اسی بنا پر لازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے
 ساتھ وہ نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے یا یون کہیے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ
 وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ
 لازم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لازم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ
 ملزم بھی ملزم بحسب الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط الحاق عدم فاصل ہوتا ہے سو ایسے ہی مبداء انکشاف بھی بشرط
 الحاق عدم فاصل جو کاپیہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجلہ ہمہ وجوہاً ہم تباہی
 اس لئے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ
 ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود
 نہیں بواسطہ مبداء انکشاف ہے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط مبداء وسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط
 حد وسط قیاس مساوت ہے اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ المعلوم المطلق منسوب الی مبداء انکشاف
 بالنسبۃ الخاضعة للمعلوم مبداء انکشاف منسوب الی العالم ایضاً کہ لک یا یون کہیے العالم منسوب الی مبداء انکشاف
 کہ اور مبداء انکشاف ایضاً منسوب الی المعلوم المطلق کہ ان الغرض نہ عالم اور مبداء انکشاف میں باہم تصادق ہے
 نہ مبداء انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہوا اور صورت قیاس احترازی
 کی بطور معروف حاصل ہوا اس لئے صحت قیامہ ثانیہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثانیہ جیسے اس
 قیاس میں نتیجہ کا دائرہ دار ہے کلیہ نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ نسبت نصف ہو نسبت
 ربع نہو اس لئے کہ بیان بھی بعینہ ہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو
 سولہ کے ساتھ نسبت ہے اس لئے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتیں مذکور تین علت تامہ حصول علم للعالم نہو
 سو حالت منتظر کا محسوس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبداء انکشاف اور بین مبداء
 انکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اسی عالم کو مبداء انکشاف کے ساتھ نسبت مساوت چاہیے اور مبداء
 انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مساوت چاہیے القصد مبداء انکشاف مثل عینک وید اور معلوم

مبداء انکشاف کے ساتھ ہونے اور فاصل کو مبداء انکشاف کی نسبت ہونے کی وجہ سے مبداء انکشاف کو

مطلق کے پیش ہو چاہیے جسکا حامل ہی توجہ اور مسامتہ ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش ہو
 نہ تو گواہ کو نسبت حصول فی الیہ اسی طور پر عمل ہو جیسے وقت مسامتہ اور مواجہت ہے پس
 وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبق ہیں مناسب آئینہ کو مشہور نہ ہو گئی ایسے ہی فقط حصول
 صورتی مبداء الانکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء الانکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت
 اولی ہے انکشاف صورتی للعالم کیلئے کافی نہ ہو گا القصہ دونوں کا مثل آئینہ و صورت آئینہ یا مثل میں بذائق
 و نشانہ ایک سیدہ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتیں معلومین سے کام نہیں چلتا اس صورت میں
 حامل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبداء الانکشاف کی سیدہ میں ہے اور مبداء الانکشاف عالم کی سیدہ
 میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے ان فرض چاروں نسبتوں
 کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتیں اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتیں ثانیئین کو مستلزم ہے
 اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحيط اور نیز نقطہ
 واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حامل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو
 بمنزلہ نقاط واقعہ علی المحيط ہیں کیونکہ حدود وجود واجب ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ
 وجوب ہیں برابر نسبت احوال و علینت حامل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو
 خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے
 دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی
 پر دائرہ علم جو صفت کا شفعہ ہے اور مبداء انکشاف خداوندی علم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دائرہ
 بنائے گئے جنہیں سے اقربانی الذات صفت کا شفعہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو
 نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور خالق
 ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور خالق ممکنہ کے
 ساتھ نسبت تو تساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی اس کو جسے قوس کا مرکز خود نقطہ واس ہوا نقطہ
 واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ مقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے
 جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتر نہیں ہوتی ہے اسی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہی
 تو دوسرا دوسری جانب لغرض تقابل ہر ایت واسطال درجہ و غرض غیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات

خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و کمالات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور
 بلے نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح
 مقدس نبوی سلم الی معلومات ہائہ مثل نسبت مرکز الی دائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط
 القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضرین مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ
 مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زید اگر ایک ذات خاصہ پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات
 پر بلا زید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازماً یہی
 صادق نہ آئے تو انفعال نقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو
 دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباہ تو سلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق
 کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے
 اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی اغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے
 معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ میں اور حدود کے لئے ضرور ہے
 کہ وجود کی قدر آئے تو کی قدر باہر بھی رہ جائے بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے اسی نہیں کہ جمیع
 حصص مجزوء جملہ جہات وجود کو محیط ہو لا جرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور قریح پر داخل اور داخل پر
 لا خارج صادق آئے گا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہو گا اور ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزل
 مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیون نہ یہ ارتباط نہ تو حوادث و حوادث نہ ہوں اب
 اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق کمالات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود قریح من الذات اور واقع علی حقائق ممکنات
 کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہیئے اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور
 اس میں بالعرض ہوتی ہے صورت میں پوجا مشترک صفت مذکورہ مرکز ذات سے سیکل ممکنات تک ایک مخروط
 پیدا ہو گا جس کا راس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہو گا عرض مناشی انتراع مشابہ مخروطات ہو گئے
 اس میں کوئی ممکن کیون نہ اول ممکنات سرور کمالات سلم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے
 معلومات کے ساتھ لازم مختلف نسبتیں پیدا ہونگی جن میں باہم مخالف و تضاد ہے نہ توافق و لازم ایک نسبت
 تو اپنے مبادی اور مناشی انتراع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے
 انتراعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو

ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں ایک جہت وجود جسکی وجہ سے اپنے منشاء انتزاعی کی طرف منسوب ہوا دوسری جہت عدم جسکی وجہ سے اپنے معرض کی طرف منسوب ہے تیسری جہت تشدد و تشغیل جسکے سبب اپنے حدود یعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے ان میں ان متبادلوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے باقی رہا انتساب رابع و لوازم مذکورہ اثبات ممکن میں سے نہیں منجملہ حواضر ذریعہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سب سے بظاہر علوم حیات ثلاثہ باقیہا کے ممکن کئے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تہنیت ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور ثلث اور اپنے صفات ذاتیہ کا نظم بالکنتہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے اس صورت علوم حیات ثلاثہ مذکورہ بالکنتہ ہوں یہ تو ممکن نہیں ورنہ حیات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات و لوازم ذات ممکن ہیں نہ ہونگے چنانچہ واضح ہے اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا اس محبت بیانی کے باعث ہو گا مگر یوں سمجھ کر اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں کہ میرا اس امر میں زیادہ کچھ و کا و کرنی سہی باطل ہے مطلب کے مطلب سے اور اہل فہم سے معاملہ ہے جس قدر بازاری سے کام نہیں ورنہ اس زمانہ میں ایک بھی حیات ایسی نہیں جسکو یہ کھٹکے مان جائیں اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ آلہ فضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ مائل ہی نہیں اس لئے حیات ثلاثہ مذکورہ باقیہا آپکو بالکنتہ معلوم نہ ہونگی اگر ہو گئی تو بالوجہ معلوم ہو گئی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جسکو حصول احوال مومنین فی الروح المقدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو یہ نسبت گنہار اول نہیں جو خواہ خواہ دوام علوم احوال مومنین بافعالہا و انفعالاتہا یا اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد و اول الصلوات کیلئے حاصل ہوا و شائبہ غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ حیات ثلاثہ مذکورہ ذات واجب میں مفقود ہیں پھر ذات واجب کو ذوات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجب پر قیاس کرنا اپنے سور فہم کا اعلان کرنا ہے اخر میں فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے یہاں ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اسکے حق میں امتزاعی ہیں ایسے ہی احوال مومنین روح اطہر سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں امتزاعی ہیں بالجملہ حیات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں نسبت الی اللہ منہ والی احوال کا نہ ہوتا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر امتزاعی نہیں جو اسکے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو

عقل نہیں جو اس کے لئے کوئی معروض ہو یا ان انتقار نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز
محل تال ہے اس لئے معروض ہے کہ ذات بچون و بچگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود
منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا چنانچہ تجویزی روشن
ہو چکا ہے یہی ہیاکل ممکنہ اسکے محیط نہیں خود وہ انکو محیط ہے اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفسیم یہ مثال علامہ
کہ جیسے جو فضاک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر راہبعہ اور بہت سے خارج المرکز اور تہات
اور تدویر اور مکعبات جیسے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے داخل ہیں اور وہ ان سب کو
محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق
بوجہ حدود و فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں
مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات مسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں
حدود کو محیط نہیں مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں
محیط محروک ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود انکو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ
ان دونوں مجموعوں میں زمین و آسمان کافرق ہے اور لوح نبوی صلعم اگرچہ خود محدود و خارج جہ
پر احوال مومنین اس کے حدود داخل ہیں سے ہیں اور اس وجہ سے انکو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم نسبت
معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ نسبت حدود و خارج جہ یہ شرط مفقود ہے
تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہتے باعث تامل در بارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مومنین بافعالہا
و انفعالاتہا فی آن واحد یا دوم علوم مذکورہ نسبت حضرت علم مخلوقات صلعم یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ
معلومات نبوی صلعم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات
بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقا علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج ہوں
یا ان اگر نفوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم واسرار خداوندی اور علوم
شرعیات و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت علم مخلوقات سرور موجودات صلعم کو فاری
و مقرر تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوم علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ توجہ
نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باین وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت لوح مقدس صلعم الی ارواح
مومنین مثل نسبت اس مخروط مقدس یا قاعدہ جیسے اس وقاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہونا ثابت ہو جائے

قرب الہی عقائد مذکور کی کوئی وجہ نہیں عقائد کیلئے یقین کامل چاہیئے نہ احتمال مگر عقائد ان دین اسلام کو امین
 پہل پہنکا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار و شریعت و طریقت
 و مبادی و معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مرتبہ ہے کہ دیدہ و ہم خیال ہل کمال بھی و انکس نہیں پہنچ
 سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے متبر او معتر ہوں ان علوم اسرار بافعالہا و انفعالاتہا میں اگر یہ نسبت
 معرفت ذات و صفات تجلیات علوم اسرار وغیرہ فو قیت ہوتی تو بقا مناج و محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم خیال فرمت
 شان محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اسکا اقرار اور اسکا انکار گوار کیا جاتا الغرض عالم کے لئے وہ بار حصول علم توجہ شرط ہے حد و مرز
 تقاض و تضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکور لازم آئے اور اصل اس علم کو
 اجتماع علوم و علوم مذکورہ معلومہ میں مثل علیم و خیر کہا جائے اس تقریر کی بنا تواسبات پر تھی کہ ذات عالم
 کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذوات عالمہ مبدیہ کشف و انکشاف میں اور اگر ذات عالمہ
 حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت مبدیہ است کشف و انکشاف نہیں کہتے بلکہ مبدیہ انکشاف کی
 اور چیز سوا ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے تو اسوقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیلم لمعاج
 اگر ثابت ہوا ہے تو بوجہ مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبدیہ انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا
 جو شبہ مذکور عارض ہو اور فلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق امواع میں کل مخروط مذکور ہوں فقط قاعدہ مخروط
 مذکور ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہوا اور امواع مومنین فقط قاعدہ ہی کی جانب ہوں
 بلکہ سا قون کے اطراف میں بھی بعض امواع قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مخروط مستوی ہو یا
 نقطہ راس قوس کے لئے مرکز ہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط و محل توجہ ہو گا ظاہر و باہر ہے
 اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کیو مصالح کہنا خود اس بات پر مبالغت کرتا ہے کہ امواع مومنین کو صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ساتھ کیساں تقابل حال نہیں اس لئے کہ یہ مینون نہیں باقسام ایمان میں سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ
 ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح
 نسبت الی اشخاص نہیں اسلئے کہ مفاہیم تلامذہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت لوع الی انصاف بھی نہیں اس لئے کہ
 اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں
 آنند صدیقیت میں کمال تیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال بعد اجتہاد بارہ زائد
 منکور و فساد و اعلا کلمۃ اللہ لہا و ہے اور آثار صلاح آثار لہا و میں سے ہیں صدیقیت و شہادت آثار

متحد ہیں سے نہیں بلکہ ایک جن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی
 رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں مان اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں
 ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر
 اسکو کیا کیجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھئے آیہ
 قَالُمُذِیْنَ آمَنُوا یَعْلَمُوْنَ اِنَّهُ لَحَقُّ مِّن رَّحْمٰتِہٖ اِسْمٌ جَانِبُ شَرِّہٖۤ اَنَّہٗ اِیْمَانٌ کُوْتِبَۤ اِلَیْہِۤمۡ حَقٌّ وَّابْطَلُ مِّنْ دُخْلِہٖۤ اَوْلٰتُہٗ
 اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا بِالْعَدْرِ وَّرَسُولِہٖ ثُمَّ لَمْ یَرٰوْا بِالْجَبْرِ وَاَبَاوَاهِمۡ وَاَنفُسِہُمۡ فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ اِسْمٌ جَانِبُ شَرِّہٖۤ
 ہے کہ اعلیٰ کلمۃ اللہ اصل مقتضی ایمان ہے اور آیہ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا بِالْعَدْرِ وَّرَسُولِہٖ ثُمَّ لَمْ یَرٰوْا بِالْجَبْرِ وَاَبَاوَاهِمۡ وَاَنفُسِہُمۡ فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ اِسْمٌ جَانِبُ شَرِّہٖۤ
 تلیست علیہم آیہ زاد ہم ایماننا و علی رہیم تو کلون الذین لقیمون الصلوۃ و عمار زقنا ہم یتفقون اس بات
 پر گواہ ہے کہ صلح و تفویضی لازم ذات ایمان میں سے ہیں پھر یا نہ ہم یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام
 ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہونہ فرق مسامتہ و عدم
 مسامتہ ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا مان کی بیشی آثار ہوتی ہی شدید میں
 امثال ضعیف ہوتے ہیں اعداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تعادل تضاد کو مقتضی ہے چنانچہ
 ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جائے
 اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن
 ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں الولیٰ کثیرہ اسکے نیچے داخل ہیں اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جز ایمانی
 ہر روح کا رسول اللہ صلعم کی طرف سے فائض ہے تو لا جرم واسطہ فی العروض یعنی روح سرور عالم صلعم
 جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اعداد انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کیفیت میں واقع ہونگی یہ نہیں ہو سکتا کہ عمل
 نقاط واقع علی القاعدة المخریطة المذکورہ ایک سمت اور ایک بعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت
 میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لئے کہ حکم تقریر سطور اجتماع علوم اندوا ح بافعالہا و تفعالاتہا ممکن
 معلوم نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوام و استمرار معہذا فیضان جز ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ
 ہیکل جز ایمانی روح سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم ہو چلا کر قیام ہیکل جز ایمانی بالروح النبوی مقتضی
 ہے فقط حصول علم جز ایمانی اور علم و آثار جز ایمانی کو مقتضی ہے علم ارواح جمیع اجزا ہوا جمیع افعالہا
 و تفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و ہو العلم بالفعال بعد ختم اس تقریر کے

ہرگز ادش ہے کہ ہر چند یہ تقریر کم فہون کو ایک خیال قائم معلوم ہوگا اور ہر محبان جاہل اس تقریر کو نہیں سمجھتا۔ کسر شان نبوی صلعم سمجھیں گے اگر جیسے اہل فہم سے امید ہے کہ ان مطالبہ فیض کو بکھر چکے ہونگے ایسے ہی اہل حق سے یہ سنا کہ اس تحقیق کو حقائق حق سمجھیں تو بول بالاصلح سمجھیں میں انھوں نے ہرگز نہ مانا کہ کسر شان مصطفیٰ صلعم ہوتا تو بتایا کہ اس کا حال فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہونا چاہیے اس بات سے کہ روح پر فروع حضرت رسول اللہ صلعم ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مومنین آپ کی روح مقدس صلعم کیلئے اور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم سمجھ چکا ہو یا نہ ہو بلکہ انفعالات انفعالات تہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا ارواح مومنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم جمیع ارواح جمیع احوال حاصل ہو اور وقائع دائرہ علی عدم العلم المذكور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مومنین امور انتزاعیہ ہوں ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلعم افراسی اللومنین من انفسہم ہوا سئلے کہ محبت کیلئے علت ہی قریب قرابت ہے چنانچہ تفصیل یہ بات معروف ہو چکی ہے قریب کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا لقیاس اقربیت مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم بہ نسبت ارواح مومنین مابقی بالتفویض من اقسام ہوں اس لئے کہ تصرف کیلئے ایک ضروری ہے اور بوجہ اقربیت مذکور اور بوجہ انتزاعیہ بطور رسول اللہ صلعم مالک ارواح ہونگے اور ارواح خود اپنی مالک ہونگی اس لئے کہ انتزاعیات میں بہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے فیض بہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب لیلی اہم آپ بخاری ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ بوجہ مالک ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا کہ انتساب بخاری ہوگا فاسکندہ صورت تقابل سو بیان جہنم ہی قصہ ہے اسلئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ محدود فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے واسطی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور قیام ہوتا ہے وہی طرف کی طرف ای حصہ کو انتساب عروض ملحق ہوتا ہے واسطی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے غیبیہ احوال و الذات جو حصہ واسطی العروض کی طرف منسوب ہوگا اور ثانیہ بالعرض ہیں حصہ معروض کی طرف منسوب ہے پھر اگر معروض حصہ مذکور کا ملک ہوگا اور بوجہ انتساب مذکور میں اس طرف کا بخار ہوگا پھر انشاء ملک

ج۔ بیچو ایک سال سے کم کی عمر کے بچوں کو۔

۲. ترویج خلقی و مردنی

تصرف قبض پر ہے چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کیلئے انشاء اللہ برہان کامل ہیں اس کے
لازم پڑا کہ اصل مالک اور تصرف باسحقاق واسطہ فی العروض ہو معروف نہ ہو کیونکہ معروف کا قبضہ دائمی اور
ضروری نہیں ہوتا مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروف اسی حصہ عارضہ معروف پر
قابل ہوا کرتا ہے آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے ہر چند نور آفتاب اور
حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب حقیقت آتش نہیں جو آفتاب آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی
کہتے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے
تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا تو خصوصاً اہل ماہیت کے
تزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات
کے خیال کے موافق نوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا اس سے صاف ظاہر ہے کہ
قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروف ہمیشہ قابض نہیں رہتا بالاینہ معروف کا قبضہ
عطا واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت
عطا معروف زائل ہونے قبل از عطا و نہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطا مالکیت الہی کے
لئے مسلم رہیگی سو اس کی صورت کوئی صاحب فرامین بجز اعادہ واستعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب
جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر نسبت مستعرا دلی بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیت کریمہ النبی اونی
بالمؤمنین من انفسہم کی کل قین تفسیر میں ہیں ایک اقرب الی المؤمنین من انفسہم دوسری احب الی المؤمنین
من انفسہم تیسری اولی بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم ان تینوں تفسیروں کو خود سے دیکھئے تو دو
اخیر کی تفسیر میں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں اس لئے کہ قریب کے لئے محبت اور تصرف علت
سبب نہیں ان محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے
کوئی سبب ہے و تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق مجھ سے عیان ہے
اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض ہو ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر
متصرف ہے اور ملک قبض کی فرع ہے اور قبض بے قرب تصور نہیں پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات
..... اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہو گا اب دیکھئے کہ یہ دعاخیر کی تفسیر میں ہو
مضر نہیں ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں نخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جتنا

سرور کا منت علیہ علی آلہ افضل الصلوٰت والتسابیحات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیر اول دلیل ہے اس لئے
 اثبات دعویٰ مذکور کے لئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے جب تفسیرین اخیرین مذکورین محل مطلوب نہیں
 بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ
 فصیح ان دو تفسیرون سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تمام مانع پر دال ہوتا
 ہے سب جلتے ہیں کہ شئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی دلیل
 اس کی دلیل ہے اور بعینہ قضایا یا ساتھ ساتھ ہر ایک صورت ہے اب اس معبود مفیض الخیر والحدود معلوم حاصل
 الوجود کا شکر بکمال نیاز و محرج یا نگہ از بجا لایستہ کہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہان گئے اسی اہل پر ہے
 اور ہر طرف سے ایک خمرہ مانہ لئے اور غیر مطلوب بھدا شد حاصل کیا بعد صل مطلب کی طرف پھر چلے آئے بالجملة اپنی
 اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم جس تفسیر سے لیے مثل آفتاب خیر و زائل نظر کیلئے اس بات پر شاہد ہے کہ سوال بشر
 صلعم مشاء وجود دار و لاح مؤمنین ہیں اور مابین روح نبوی صلعم اور راح مؤمنین وہ رابطہ اور رابطہ ہے کہ
 مشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ
 انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شے ثانی کے لئے دربارہ
 انصاف روحانیت راح نبوی صلعم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ مشاء انتزاع موصوف بالذات ہو کرتا
 ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے مگر ان اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات
 ان دونوں میں سے کونسا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل فہام تو وسطہ با اوقات موصوف بالعرض کو
 موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں
 اکثر بھی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک شاوہ کافی گند چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جلتے
 مان اس بات کا جملہ ادینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر راح مؤمنین آپ ہوئے اور مخج اور خج حدوث
 اور راح مذکور آپ کی روح مقدس صلعم ہوئی سو یہ ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت یسعی اور کیا ہوگی ابوت جہانی
 کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بنا ہی مشائیت علیت
 اور وساطت عرضی پر ہے اسی حقیقت تو یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے لئے مشاء انتزاع اور علت
 اور واسطہ فی العروض ہو سو باین نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائیہ علیت الدین کی طرف ہے لطلاق
 والدلولہ جائز رکھا گیا اور حقیقت تو یہ بھی ہے کہ کوئی شے کسی شے کیلئے مشاء انتزاع اور علت حقیقی اعنی

مجمع حدوث اور مصدر وجود ہوا اور ظاہر ہے کہ شے حادث و صادر کے عطا ہوا اور داد و پیش و نشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے ایکو ہمنے بوساطت عروضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر ہے کہ علت و نشاء انتزاع کے لئے فقط علت و معلول اور نشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں فقط اضافت واحد ہے اور اضافت واحد کیلئے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود حاشیہ جو اضافت کیلئے ضرور ہے اسی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں ہاں ساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک ساطت دوسرے عروض پھر انہیں باہم تقابل تضال بھی نہیں جو فقط وجود حاشیہ کا کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتوں کو پورا کر لینا لازم چار حاشیے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین نہ ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اسی مضاف و مضاف الیہ ٹھہر کر دو اضافتوں کا پورا کرین اسلئے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مومنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جسکو عروض بھی کہتے اور ذو واسطہ بھی اسکا نام رکھتے بالجملہ اضافت و ساطت کے لئے تو دو حاشیے روح مقدس نبوی صلعم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت عروض کے لئے دو حاشیے ارواح مومنین جو عروض ہیں اور ذو واسطہ جو عروض ہے یہی بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزرد چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت معنی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بکنہا یا بنوہا یا بشخصہا کیا کرے اور ہمنے باہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تشخیص تعیین معروض نہیں ہوتی سوائے کیچے بڑا بجر حاکم یہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ اصناف سے دیکھتے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلعم و بین ارواح المومنین کافی ہے اُنکے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المومنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہمنے اپنے ذمے لیا تھا ہاں اس شبہ کا جواب

البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو والد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکتون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض صلی اثبات دوام افضل موجودات صلح نہیں اور ناظرین اور اوراق گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعلیٰ علیت نبوی صلح ہم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے کام نہیں چلتا تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لئے اول ہی معرض ہے ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن توت علیہ الارادیہ کے احوال انفعالات میں سے ہے اور توت علیہ الارادیہ کے انفعال کیلئے تعلق علم باہوم کی ضرورت ہے بلکہ اس انفعال کے لئے مگر فعل ہے کیفیت علمی ہی ہے اور توت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسطہ بین القوتہ العلمیہ والقوتہ العمدیہ الارادیہ ہے اور حاصل ہر ب علم و عمل کیفیت علمیہ توت علمیہ ہونی چاہئے چونکہ مقصود بالذات انصبغ توت علمیہ ہے تو یہ حیثیت اقصا توت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہو گا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے تحقق ہو جایا کرتا اور یہود و مردود باوجود اس علم کے کہ آیت یعرفونہ کما یعرفون انباءہم بھی اسی پر شاہد ہے اور وحشا بتوت اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ان بحیثیت اقصا مفعولی ہر صفت کو فاعل مفعول دونوں کی ضرورت ہے یہی اس بات کی دلیل کہ انصبغ و انصاف توت علمیہ مقصود ہے اول تو یہی آیت یعرفونہ کما یعرفون انباءہم ہے باز نہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و خشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ مقننات و لوازم ذات ایمان یا ان اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ توت علمی کا کام ہے توت علمی اس لوث سے منزہ ہے اس پر آیت و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدن احدیہ آیت و اما و الا ليعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین مثل انتخاب نبر و ناس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب ہو واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیاریات و علمیات، مگر شہادت آیت ثالثہ لا اعرب عما قلتم تو منوا و لکن قولوا اسلمنا و لمایدغل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلا لث حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات روشن ہے کہ اہل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے سو جیسے نیت خاصہ

علل اعمال خاصہ ہیں ایسے نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھئے بالجملہ ان تینوں میں جب کو ہم نیت سمجھتے ہیں اعمیٰ
 نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة اعمال معینہ جسکو ایمانی کہتے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعمیٰ کلی اور اسکے
 حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات بطبعہ متاخر بہست کلیہ نہیں ہو جاتے اسلئے جو ایک کی
 حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ باین نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت
 علمیہ ارادیہ ہی سے تصور میں یوں سمجھیں آتا ہے کہ ارادہ عام و نیت عامہ بھی جسکو ایمان کہتے ارادہ اور
 قوت علمیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ تصور
 نہیں خود ارادہ کہو یا لزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں
 کیفیت علمیہ از قوت علمیہ کو برابر یا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبتدا و حدوث اعمیٰ لازم ذات و مطلق
 العروض اور معرض کو دخل ہوتا ہے مگر باین نظر کہ کبھی انصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی انصاف مفعولی
 پھر جس کا انصاف مقصود بالذات ہوتا ہے صفت متوسطہ اسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس اعتبار
 سے دوسرے پر اس کا محل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا چنانچہ تقریر منع قبول
 مصدر مبنی للفعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں انصاف مفعولی اعمیٰ انصاف
 قوت علمیہ قوت ارادیہ بالکیفیت معلومہ مقصود ہے تو لازم ایمان احوال قوت علمیہ میں سے ہوگا
 یہ تقریر حسب الخواہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابنسروزگار کو ایک طرف دہریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے
 کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں ایک علمیہ جسکا کام کشف و ادراک معلومات ہے دوسرے علمیہ جسکا کام حرکات
 و سکنات ہے خواہ حرکات انہی ہوں یا غیر انہی ہوں مثل کیفی و کمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ معانی
 ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جسکو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور
 اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت علمیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے
 ہیں اور کیونکر نہ کہتے ارادہ کہتے ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر
 عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل عزم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں باقی علم اللہ
 سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں اسلئے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ
 قدرت کے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات متحقق ہو چکی تو سینے
 بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ و قوت ارادیہ میں درجہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے

کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہونے میں یعنی جو چیز اس کے لئے مفعول مآلی معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے
 مفعول مبرا ہے یعنی محبوب مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ مفعول و فعل واحد ہے اس لئے کہ اصل ارادہ اول مرتبہ
 محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور نشانہ ان کا ہی محبت اور طلب ہے یعنی باقی نظر کہ
 افعال و حرکات موصول الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشاہد ارادہ و حکم قوت الارادہ
 قدرت کا یہ پردہ افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصول الی المحبوب
 بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہی اور ارادہ یعنی شہد یعنی غرض فعل اس کے اتلا لہذا یہ کہ
 جن سے قدرت ہی شاہد مفعول ہوتی ہے اس لئے محبت مقدمات میں اس کا علم ہو رہا ہے یہ نہیں کہ وقت
 تعلق بغیر المقدمات یہ غرض کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لہذا محبت
 میں سے ہے ان مطلوب منہ نہیں مرتبہ بلکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بلکہ قوت طلب اور قوت
 حکم قوت عملیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور سوا اسکے آپس میں کوئی فعل متعلق
 نہیں ان قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالذات کہ تعلق علم بالارادہ
 شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کیونکہ شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور حسب سبب ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر
 ہو جائیں سوا اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے یعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہیے بالذات ہو یا بالعرض
 ہو یا بالجملة ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیوں نہ
 انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم تصور نہیں اس لئے جس
 کس کا ایمان ذاتی ہو گا علم و ارادہ بھی اس کا ذاتی ہو گا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور
 کیا ہے بلکہ غور کیجئے تو حیات محبت ارادہ تیون ایک مصداق کے لئے مفہوم ہیں ان جیسے مفہوم و دل و لول و مویہ
 و مراد وغیرہ ایک مصداق کیلئے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف
 الاعتبار میں نقطہ بہ حیثیت انصاف قاعلی حیات ہیں اور بحیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اور
 اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھئے تو خیر یہ اور بات ہے مگر ارادہ یعنی محبت بحیثیت تعلق بافعال کچھ نہیں
 ہو جاتا اگرچہ ہادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قدر الذات اور غیر قدر الذات محبت نہیں ہو سکتا
 برابر میں ہر قدر الذات یعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محبت و مرید میں اور اس وجہ سے ان کا مصداقہ وقوع
 اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے یعنی قدرت ہو یا خواہی ارادہ یا محبت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو

چاہو سو کہو مطلب ایک ہی کار پر از اور مطیع الخدمت اور فعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات ہا میں وجہ کہ اغفلت
 محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور نہیں آ سکتی بہر حال محبت ارادہ اور حیات میں ہوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں چنانچہ آثار
 اوصاف ثلثہ متقارب ہیں کاحیات احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیدہ علم و قدرت تصور ہے سو ہی بات محبت ارادہ میں ہوتی
 ہے ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب
 تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے سو یہ نسبتیں ہر چند بلوہ تفائر منسبیں متفائر معلوم ہوتی
 ہیں مگر باین نظر کہ طالب ہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے ہون معلوم ہوتا ہے کہ جو متشاء محبت ہے وہی
 متشاء طلب ہے در محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا اس لئے ارادہ میں محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے
 کہ تفاوت قابلیت معروض اعمی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے اس لئے محبت مقدورات میں
 بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات محب میں تحقق محبوب تک
 نوبت پہنچ جاتی ہے بصورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور
 آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ
 ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب باخیر
 ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہونگے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو ہواں کے
 اور الصلح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ یعنی مذکور میں حیات ہے اور نہ ہی ہمارا کیا
 نقصان اگر اسکے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو انشاء اللہ اس کو تفصیل تمام ذکر کرتے مگر ہمارا
 مطلب بہر حال ثابت ہے ہمیں کیونکہ گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ ظہور بے حیات متصور نہیں اور ایمان
 بے علم ولادہ ممکن نہیں حصول علم کیلئے بالضرور علم و ارادہ اور علم و ارادہ کیلئے بالضرور حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ ہی ہے
 اس لئے کہ جس کا ایمان نائی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی نیز جب ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی مگر وجہ
 مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں
 حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے اس لئے کہ ایمان حاصل عصب قوت علمیہ و قوت
 عملیہ ارادہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں رکن حیات کے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہوا اور دونوں
 ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں اس لئے بشہادت آیہ کریمہ النبی اولی
 بالمؤمنین من انفسہم حیات مؤمنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات

بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور نفس صلعم ہوگا اور باین لحاظ کصفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتی اور
صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ نفس مقدس نبوی صلعم اور حیات میں
نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مومنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتیہ ہے بالجملہ حیات نبوی صلعم
دامی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے اور حیات مومنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے اس لئے
کہ صفات ارضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتی موصوف کے ذمہ فقط تہمت تصانیف لگ جاتی ہے
وہم غلط کار کج حکم عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے درحقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات
ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امت محمدیہ صلعم
سے افضل اور خیر ہوا سوائے کہ آثار تربع موثر ہوتے ہیں افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہو گئے اور اولاد مؤثر
کے آثار بھی اولاد ہو گئے اور شاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم اولاد
مومنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلعم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مومنین
کی اولاد سے افضل ہونگی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی اولاد کے ساتھ وہی
نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی اولاد کے ساتھ حاصل ہے اعمی
ارواح مومنین تمام گذشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں سو جیسے رسول صلعم اور انبیاء علیہم السلام
سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اور وہی امت سے افضل ہو جائیگا خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کہ
خیر امتہ اخرجت للناس تامرون بالمعروف الا یہ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم میں
النبی میں بھی اور المومنین میں بھی الف لام استغراق کے لفظ ہو یا اول میں طبیعت کے لئے
اور دوسرے میں استغراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نئی اولے بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا
مقتضی ہے کہ اولی بالمومنین ہو اس وقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین ملا نہ ہو گئے بلکہ انکے پچھلے
مومنون کو عام ہوگا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تقسیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی
صلعم بہ نسبت ارواح امت محمدی صلعم ہے سو جیسے یہ بات آیت النبی الخ کے قضیہ تخصیص ہونے میں حاصل
ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر ہے کہ الف لام دونوں نفوس نہیں
جہد کے لئے ہے بجا و مراد یہ ہے کہ ہذا النبی اولی ہو لا بالمومنین من انفسہم لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت
بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل ہی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے استغراق ہر کہ ہر

استغراق اور ونکی اولویت بدالالت مطابقیہ ثابت ہو جائیگی اور مخصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو ہونگی
پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بلغا وضحیٰ اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس
وصف کو علت محمول سمجھتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا شجر ہرم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک صف نجاست
کو ہر میت شجر میں فعل ہوگا اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں شخصیت ہو تب پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا
ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہی اور ہر نبی کو اپنی
امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور ایسویہ سے تخصیص انبیاء
علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مدارج
انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق ہے اور آٹے و آٹا راعنی
صوب اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسی ہی جقدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب
امت میں تفاوت ہوگا اس لئے کہ اولیٰ امت اس امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے
اس امت کو خود خداوند کریم نے خیر امت فرمایا اور کیون نہ فرمائے اس امت کے نبی فضل المرسلین خاتم النبیین
سید الاولین و الآخرین علیہم السلام علی الفضل صلوات المصلین و اکمل تسلیات المسلمین پھر یہ کہ انکے فضل الامم ہونگی
اور ہمیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگی یعنی
یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام
..... اور حضرت افضل الانبیاء المرسلین صلعم ہی کیوں نبی ہوئے اور انکے امتی امتی کیوں
ہوئے معاملہ برعکس کیوں ہوا امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام انکے امتی ہوتے
لیکن نبی اچھی طرح کا شمس فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یونہی ہونا چاہیئے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا
و مخالف عقل تھا مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتدار اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر و عارض
اور معلول قابل اقتدار مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب عقل ہے
اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور اسکے کیا معنی ہیں اس لئے کہ واسطہ فی العروض
اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں
ہوتا وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اہل میں افعال اختیار دیا اہل میں اور جو چیزیں بواسطہ افعال اختیار
مائل ہوتی ہیں جیسے درہم و دینار مثلاً انکو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیار یہ کہتے ہیں اور مضاف

ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکور بھی
 خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے اجتماع و البصار جو از قسم افعال ہیں اختیار ہی ہیں اگر خود سمع و بصر
 اختیار ہی نہیں عطاء خدا ہے و اسباب العطا یا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل
 کر لیا کرتے اور ظاہر ہے کہ غلیظت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور وساطت و عرضی اور غایت و نشانیست
 انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں و نہ ہر کوئی
 اپنے حسب الخواہ مراتب طیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا بالجملة امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل
 محض بقدرت الہی شخص معین ہوتی ہیں ہو صوف و صاف مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آخاب کو
 منور یعنی قائل تویر اور مصدر شعاع بنادیا اور زمین کو مثلاً قائل تویر اور شعاع کو صاعدا آتش کو محرق
 اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قائل احتراق اور حرارت کو صاعدا بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح
 مومنین اور ارواح کو صاعدا بنادیا انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ تکامل اس کے حرم
 رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں
 اُنی استعداد نبوت تو اُسی نشانیست اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ
 ہر قائل و وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر حکم کشیف منور ہما کرتا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ
 فعلیت تصاف قوایل بایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ مسئلہ
 مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل نشانیست اور مصدریت مذکورہ اختیار لنبیاء
 میں نہ ہوگا بالجملة استعداد نبوت اور فعلیت نبوت و فون داد خداوندی ہیں کسب کو اس میں دخل
 نہیں اور یہ ہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف صلوٰۃ و سلام نسبت اربع مومنین
 است محمدی صلعم ثابت ہو گئی اس لئے کہ حقیقت ابوت و سلطنت ایجاد ہے اُنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد
 میں واسطہ وجود و ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہم الصلوٰۃ والسلام علی
 آلہ السلام واسطہ وجود ارواح امم ہیں کیونکہ انبیاء خصوصاً حضرت سید الموجدات صلعم حسب تحریر گذشتہ
 مشار انتزاع ارواح مومنین است ہوتے ہیں اور ارواح مومنین است اُنکے حق میں بخلاف انتزاعیات یعنی
 ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود و ولدین اتنا دخل نہیں جتنا مشار انتزاع کو وجود انتزاعیات
 میں دخل ہوتا ہے اول تو وجود آدمی بے والدین تصور بلکہ مانع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ مان تعین نہ

نہ باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقار اولاد کے لئے بقار والدین ضروری نہیں اگر مان
 باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقار
 انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات
 ممکن ہے نہ بقار انتزاعیات مقصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث
 و بقار عارض اثر و معلول میں کئی حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیون نہ ہو یہ سب مفہومات اور
 مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں
 چنانچہ اہل فہم پر روشن حکم الہی کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرق کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ
 میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔ الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و
 آسمان کا فرق سلیم والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے
 حسب تحقیقات گذشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو بخمد موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات
 مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معطل وجود ہوتا
 ہے بالجملہ والد روحانی کو خود جناب ظلی ابر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو
 حدوث میں کیا بقار میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اسکی طرف احتیاج ہے ایسے ہی انتزاعیات غیرہ
 کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقار میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث
 بالقدیم کی قدر معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق
 سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہیں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے
 وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق
 والدین منجملہ ابر کیا اثر ٹھہرا چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی
 کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے
 اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اسی لئے واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل
 لا تعبدون الا الله کے ساتھ وبالوالدین احسانا فرمایا تو اطیعوا الله کے ساتھ اطیعوا الرسول لگایا
 اس میں اور آمین دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے احسان
 والدین اور چیز ہے احسان بن فعل حسن یا عطاء حسن مقصود نہیں ہوتا وہ حاجت مقصودی ہے جو ان

دونوں سے ساندہ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ٹمر نہ کوڑا نہ کوڑا فعل مذکور یا عطار مذکور پر اور خطاب فعل مذکور
 اور فعل مذکور ہے اطاعت متصو نہیں تو بنایا جاسی اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت
 میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ٹمر جو عبادت پر متفہم ہو خطاب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت
 عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے
 اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی متاجر کی اجیر سے ایسے کام پر عقد
 اجارہ کرے جو کسی آلہ پھر وقت ہو تو آلہ مذکور متاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ
 کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے متاجر
 کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا فقط اپنے کام سے کام ہوگا آلہ مذکور اگر اجیر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک
 اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولے رہے گا متاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا
 بالجملہ والدین سختی راحت میں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لئے مولدین کے
 گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت فالی اور راحت میں چندان تا کہ نہیں فقط باین لحاظ کہ
 اطاعت موجب سرور ہے اور سرور بخیرا حیات ہے اطاعت فالی اور راحت ہی سرور ہے اس لئے والدین
 اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ رجب فرض نہیں تو اجازت کی خواہ خواہ ضرورت نہیں اور آیت
 اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول میں خود عطا استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فائدہ
 فرمایا آپ کی اطاعت کے اپنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کے لالہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو کن بنا یا یہی یہاں
 کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہر ایک انفسان ہے لاریب اولی الامر ہی واجب
 الاطاعت ہیں مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی
 اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر تافرق ہے کہ اطاعت
 رسول طاعت معنوں ہے اور اطاعت اولی الامر طاعت عنوان ہے
 ۱۰ اعمی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت بذات
 الرضا دی نظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت معنوی ہے رسول
 سے مرسل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے رسالت معنوی
 بذات خود عمت کو مقتضی نہیں اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بنیو یا بی بیچیدے تو لاریب ہا اختیار راحت

۱۔ اس کو مرسل کہیں گے مگر یہ رسال بغرض طلب طاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استخدا غلام ہے جس میں اُلٹ
غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے بغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر سنتنی اطاعت اور
خوشتگارانہ قیاد نہیں جو علت خطاب طیعوا ہو سکے ہاں مفہوم امر بالمعروف ائبتہ علت خطاب طیعوا ہو سکتا ہے
اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول طاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب
عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنوں ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنوں ہی نہ تو پھر
احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس سار میں اسی
کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے
اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم حقیقی
یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہو کر رہا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم حقیقی ہوتا ہے
جتنے حکم بمعنی امر وہی اُس پر مترفع ہوتا ہے چنانچہ نبوی اور پر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں قضیۃ الرسول
مطاع میں اگر معنوں ہی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکور منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر
خطاب طیعوا کیلئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی البتہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنوں محکوم علیہ حقیقی ہے
اور ظاہر ہے کہ معنوں رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات
مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہو اے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت
ذاتی بجز اس کے تصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے مشار امتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع
علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت الی الامر
اطاعت صغی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ طیعوا فرمایا اور اولی الامر کیساتھ
اطیعوا نہ فرمایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر
بالتبع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع میں جو لفظ
الرسول کے ساتھ بھی لفظ طیعوا نہیں فرمایا تو اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے
پر بالانہم بالذات نہیں کیونکہ خود ذات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف
بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہو کرتے ہیں اس لئے آپکی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف
راجع ہوگی یعنی جو مابین مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں وہ اہل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں دوسری

وہ سب کے مقتضائے ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی خداوندی ہیں جیسے دو عالم ہوں ایک بانادست
ایک نام تاحت اور پھر ان دونوں کی رسلے کسی مقدمہ میں متفق ہوں صورت میں طالب اور مکتوب
ہوگا کبھی لفظ تعدد طالب کے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں لم یعد و لم یعد
فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں طبعوا اللہ و رسولہ فرمایا بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکہ نہ
کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشا انشراح ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا جا چکا
ہے کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقا و کف و ملک اسوا
بعد مرگ بھی لازم آتے ہیں بلکہ یہی جملہ بدو لفظ تقریر مذکور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے
عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ بنا بر ذاتیت حیات منشایت انشراح برحق ہوا بخلہ تعالیٰ مقتضات
انشراح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عدم منشایت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت طبعوا اللہ و رسولہ اولی الامر
سے استعانت لہ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم ثابت ہوگی بالجملہ شرعی ذلک ہو کہ چونکہ ہمارے مذہب میں
ایک دوسرے کے مصدق ہوا کرتے ہیں مثل کلام ہائے صوفیہ موافق مثل مشہور صوفیہ کہ احاطہ بنا خدا ملک جس
کے مذہب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور حواس کی وہی
مشابہ منشایت ہے سو اس تشابہ کے باعث جیسے طبعوا اللہ فرمایا اتحادی ہے طبعوا رسول فرمایا حرم حرم
لہ ہر شخص خاص خداوندی یعنی بانیہ کہ تمام خداوندی آپس رنگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ ہوا بخلہ تعالیٰ
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حرم ہوا جیسے حرام خداوندی جیسے حدیث لکل ملک علی الاطلاق حی اللہ علامہ لو کا ظل دلالت کرتی
ہے اور دن پر حرام ہوئے ایسے ہی ہزاروں سطرات رضی اللہ عنہم ہوا بخلہ اختصاص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوا بخلہ حرم
ہوئے اختصاص میں مشابہت ہے اگر کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی یہودہ کو خیال ہال ہو جیسے
لہ ہر استوا ہی خداوندی عرش عظم صدقہ قیامت کبرے سے محفوظ رہیگا چنانچہ استثناء الامم ثانیہ
میں اسکو دخل رکھا ہے ایسے ہی جہاں حضرت حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ قیامت صغریٰ یعنی موت سکھوں
و محفوظ ہے یعنی جیسے ہوا موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند زمین پھول
پھٹا کر گل بن کر خاک میں مل جاتے ہیں اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سیدانام صلی اللہ علیہ وسلم نہ مستعد فساد ہوئے نہ
فاسد ہوئے بلکہ زیر بردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ہے
ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے کیونکہ موت

میں ملک نبوی بوجہ مشایست مذکور مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مومنین جو ان کے اموال میں کو
 قیل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام
 و اوصاف ہو کر رہے ہیں اور موصوف بالعرض کے حق میں اس کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے
 پھر جب ملک مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہ ہوئی تو اپنے اموال میں ملک اصلی ہونے کے
 کیا معنی یہ بات جب ہی تصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ ملک نبوی مسلم ہو اس لئے کہ ملک مورت
 و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد
 باہم ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ یہاں تضاد میں ملایم متفاوۃ ہو کر رہے ہیں تو جبکہ
 ایک ضد میں مراتب ہونگے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہونگے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں
 تو سردی کے مراتب بھی اس قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے
 ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے علی الاطلاق کیف بالافق تضاد نہیں ورنہ یہ
 برودت مصہوہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بنسبت حرارت نار جہنم و جہیم و دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز
 نہ ہوتی کون کہہ یگا کہ حرارت آتش جہنم و جہیم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے
 ناچار کی مٹی کا اقرار کرنا پڑیگا اس میں جہنم وجود ہوگا اس قدر کا عدم لازم آئیگا اور در صورت وجود
 موضوع ایک ضد کے ارتقاء کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت
 آتش دنیاوی آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا اگر ہی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ
 اجتماع ممکن نہ ہوتا اسکے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں
 کا کام ہے جو بطلان شعار و باطل پسند ہیں بالجملہ ملاک متعددہ بنسبت اشیاء ملوکہ باہم متضاد ہیں
 اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالاتفاق موجود ہے ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ
 اجتماع ممکن تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ و شدائی السموات و مانی الارض اور حدیث شریف ان شہر
 ما اذلولہ ما علی اشیاء ملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیونکر نہ ہوں ملک خداوندی
 ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات
 اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں چنانچہ مکرر مذکور ہو چکا ہے اور ہر تخصیص
 اس بات کا مذکور بھی ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی فی ملک مومنین

مسندیم ملک نبوی ہو کیونکہ نبیہ وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ہے
 ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشاءیت مذکور باشت
 ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشاءیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر ملکوں و زمین
 ہیں اس سے بڑھ کر ملک حبیب بے العالمین صلعم ہونگے بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو
 ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں ہالہ فرض التقدير اگر ملک نبوی صلعم زائل ہی ہو جائے
 تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اس کے قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک
 نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے مثل ہمیشہ وسیع و شرا و واجارہ نبوی صلعم اشیاء ملک نبوی صلعم میں احتمال
 حدوث ملک جدید تھا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے وسیع و شرا میں ہوتا ہے کبھی ضروری
 جیسے میراث میں ہوتا ہے سو در صورت بقا ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری
 تو ظاہر ہے نہ وسیع ہے نہ شرا ہے نہ ہمیشہ ہے نہ وصیت ہے یہی ملک اضطراری اس کے لئے زوال ملک
 چاہئے ہو وہ جون کی تون موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت
 دلائل مذکورہ باطل ہو حدوث ملک و رد میں ترجیح بلامرغ ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی
 نہیں سکتا جو پونہ قرابت و ارتون کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک انصار نبوی صلعم جو جملہ
 مومنین ہیں لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مستغنی صلعم میں اگرچہ استافرق ہے جتنا واجب
 و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشاءیت ہے یعنی جیسے خداوند کریم بشہادت حق اقرب
 الیہ میں جبل الوریہ منشاء انتزاع ممکنات ہیں اس لئے کہ آیہ گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی
 ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت النبی اولی بالمومنین من انفسہم الخ منشاء
 انتزاع ارواح مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی حقوق والدین جہانی سے بعد ارج زیادہ
 ہونگے جسے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحہ والد جہانی سے اعتلاف مضاعف
 ہوگی چنانچہ آیہ و ما کان لکم ان توذوا رسول اللہ ولا ان تتلووا ازواجہ من بعدہ ابدان ذلکم کان عند اللہ عظیما
 کو آیہ ولا تتکلموا مع آباءکم من النسا الا ما قد سلف انہ کان فاحشہ و مفتاحہ مقابلہ کرنے سے اس بات کی
 قصد حق خدا کے کلام میں کبھی ٹکلتی ہے ماکان لکم سے صاف عدم استحقاق اور استغفار موجب حلت و عدم حرمت
 بیان ہے جس سے ظہور حق احد قح ذاتی اور قطع طبع کی طرف اشارہ ہے اور لا تتکلموا سے فقط مانع ٹکلتی ہو چکی ہیں

باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت ظاہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اس قدر قطع طمع بھی
 نہ جو محقق باقی رافا حاشہ اور وقت اور سبیل استی ہو نا ایسی بات ہے کہ مذار و کبار دونوں میں مشترک ہے
 اور غنیمت بجز کبار کے اور گناہوں میں تصور نہیں پھر عظیم کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے
 اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبار گناہ میں تو باعتبار عباد کبار میں خدا کی رحمت کے سلسلے کچھ
 حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے یا اہمہ دربارہ مانعت نکاح منکوحا والد
 جمالی انہ کہنا اور یہاں ان ذکم فرمانا اور بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی
 توہین ٹھکتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید خصام شکت ہے جس سے طوہی نحوای عظمت ہو رہا ہے
 پھر اسم اشارہ بھی کون نہ کہیم جس میں بوجہ حقوق ذات خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام
 ملیان ہیں علاوہ برین مانع آبار کم کا ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اوہ بھی ایک فرق جلیل نظر آبادہ یہ ہے
 کہ تلخ فعل ہے جو حدوث و تجدید پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہو رہا ہے
 ازواج جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت تلخ نسبت فعل الی
 الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور
 حدوث بجا جائے ان کے بعد لفظ من بعدہ ابد اکا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحا
 اللاب میں فقط لا تنکحوا مانع آبار کم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ بوجھنے کی حاجت
 نہیں کیونکہ لفظ من بعدہ ابد اس بابت شیر ہے کہ موجب استفاہلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور
 وفات نبوی صلعم سے انتہا ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرحہ ماکان لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے
 اور لا تنکحوا سے جو حرمت بالانترام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہل ہے
 سوائے انصاف فرامین کہ دلالت التزانی اور اس اہمال پر اس دلالت کی برابر ہو جائیں گے جو خود
 تو مطابقی ہوا اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ
 برین یہ ظاہر ہے کہ لا تنکحوا مانع آبار کم میں مطابقت نہ تو فقط نہیں ثابت ہوتی ہے اور التزانیہ حرمت اعمی
 بطور اقتضاء انصاف نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کو استدلال الی کہتے ہیں اور ماکان لکم ان تو خدا
 رسول اللہ الخ میں بدالالت مطابقی تو انتفاء و تبطلت ہے اور بدالالت التزانی ثبوت حرمت ہے
 اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال الی ہے جسکی فوقیت استدلال الی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت

منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرنے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا ثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب میں نسلت بھی نکاح آبار ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے اسلئے سوار ابناء اور محارم اور منکوحات حلال ہے اور اسی لئے البصیدہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء علت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو کسی زمانہ پر حالات نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نکرے گی تو تقیید زمانی نہ لکھا میں نبویؐ نہ ملحوظ ہوگی اس صورت میں یہ ایسا ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ ہوگی جو موم علت نکاح جو یقین نہایت دقیق ہے و الحمد للہ اللہ ہی الفہمی اس میں اور وجہ تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت وعدم دوام منکوحیت وثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جانا تھا اور میں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں پھر یا انہم صفت البتہ آبار جہانی چند ان یقینی نہیں ہوتی احتمال زمانہ بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال کائنات کی گنجائش ہی نہیں بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت النبی اولی بالمؤمنین اور آیت اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول اور آیت ما کان کم ان توردوا رسول اللہ الخ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ من بعدہ ایداسے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لیکر اب تک علت اباحت نکاح ماضی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلو محل صالح بن نکاح الخیر ہے اور خلو نہ کور کا استقلال بے بقار نکاح مقصور نہیں جو بقار النفس بقار حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لاشکو لانا نکاح آبار کم الخ میں کوئی نکتہ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ علت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ یحییٰ الخی خالی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں غرض انتفاء واسطہ فی انعروض اور انتفاء محل قابل ہے تو وجود عرض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا اگر یہ ہو تو پھر کئی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں بالجملہ جسے جابلون کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں باقی خدا جانے اور کیا کہ افرق یقین دونوں آیتوں میں ملحوظ ہو سکے خیر اب برسر مطلب آنا ہوں ابوت روحانی حضرت حبیبؐ کی صلہ

بدلالت ایہ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی بھی کفار کے لئے
 کون منشاء انتزاع ہے اور انکا والد روحانی کون ہے سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث
 ہمارے منسوب فقہاء تعزیرین البہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم مسلم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ وہ ایسا
 روشن ہو گیا کہ بحر تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی انتظار اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا
 جائے تو چندان بجا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی
 ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء مقصور نہیں بالجملة انقیاد مذکور اور امتناع مسطور
 باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم بفعل نہیں
 جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالیہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں حیات
 کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو بحر شیطین و جالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع
 ارواح کفار ہو سکے مگر شیطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ
 لا یتصورون الشر ما یرہم ویفعلون ما یوحون فرماتے ہیں اور شیطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وکان الشیطان
 لرد بکفور ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے اور ہر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب
 شیطان ہے تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بحر
 شیطین اور شیطین کے مقابلہ میں بحر ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے
 داہنے جانب ہو بحر ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بحر شیطین
 اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بحر شیطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیطین
 کے مقابلہ میں بحر ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا یوں معلوم
 ہے کہ اگر شیطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں گے ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہوں اور یہ اولویت نبوی
 بہ نسبت ارواح مؤمنین جو انبی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح
 کفار شیطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو جالین ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاع
 ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اسکو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیطین کا منشاء انتزاع کفار غلط و ناظہر
 ایسے ہی بوجہ تقابل بائیں ہوں کافر کافر و نکاشل مؤمنین انتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت میں لاجرم منشاء
 انتزاع ارواح کفار مست محمدی مسلم اگر دقابل ہوں وہ جسکے آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور

اور دبا باندہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ ہی بہت کتبوں جو اولیاءِ اہمیت جو ہر سال ہمارے سامنے
 ساتھ بہت کتبے ہیں تو مضائقہ نہیں امامِ عظیم حضرت امام علیؑ کے لئے جو ہر روز گائیے تو یہ معلوم ہو جائے کہ ہر روز ہوا باندہ خدا کا
 کیا حقیقۃً الخلل ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں مجھ میں نہیں آئی کہ یہ بات کہ خطابِ پرانے
 و دیگر تکلفاً ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو وہ تکلیف بالاطلاق لازم آئے کہ مخالفہ تکلیف
 اللہ نفسا اللہ وہاں ہو جائے دیکھنے کی تکلیف ہی کو دیکھتے ہیں جس میں ملکہ ہر ہونے کی تکلیف ہی کو دیکھتے ہیں جس میں ملکہ ہر
 اندے کو دیکھتے کیلئے اور ہر ہونے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان سے دیدار کے طالب اور ان کے سے استماع کے
 خواستگار ہو جیسے اور اس جگہ سے معنی لا یتکلف اللہ نفسا اللہ وہاں کے بھی سمجھ آئے ہوتے یعنی بغیر تکلیف کے
 ایک حق چلیے سو جتنی تو قریں حاطہ مابین اور صحت حقیقت تکلف میں ہو جتنی ہی اللہ غنیوں کی تکلیف تصور ہے ہر جب تک
 ایمانی ہو تو لا جرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کاغذیں جو کمال صورت میں تخصیص میں نہیں کی کیا وہ کہہ سکے کہ جوں کے تو کہنے کی کیا
 ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ کہ لا یتکلف اللہ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث میں کہ لا یتکلف اللہ ایمانی کفار میں اس کی سوا نہیں ہے۔
 اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلی
 ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان بدل میں ہے
 اور کفر اس کو محیط ہے علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب میسر ہے کہ کفار اور ایمان سے خالی نہیں اس لئے
 کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو طبع و ختم و غشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس قدر
 میں بالضرورت ختم علیہ ایمان ہو گا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسی ہی سا
 جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتھ ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شے اپنی ہی ضد کی ساتھ ہوتی ہے جیسے
 رنگ سرخ و غیر مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتھ ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتھ نہیں ہوتا وہ اس کی
 بھی ہر کتفاوہ ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد
 کی ساتھ جب ہی ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوار علیہ کے لئے صفت اصل یہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصل یہ ہوگی
 ہو وہ نہ منزل ضد سابق ہوگی ساتھ نہ ہوگی سو باہم نظر کہ مشابہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ازلہ پر لا
 نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا
 ہے اور خطا انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیۃ ان اللہ لا یحب الکافرین بھی اسی جانب میسر ہے اگر شوق شرح ہو
 تو سن بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہو جائے کہ کافروں کو دہکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں

بجائے

لہٰذا میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے ہمارے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہوتی تو
 وہ بھی سے کیا حاصل ہوتا؟ علامہ حکیم نے انکو اس طرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا صدرہ عاشق جاننا ہی کافروں
 اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدرد و بغرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بغیر خدا
 یوں ارشاد فرماتے ہیں کہ مجھے مجھے محبت نہیں میرا دل مجھے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اسکے اور کلبہ کی
 امید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی یا
 پیرایہ کہ ان اللہ لا یحب الکافرین کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو
 در نہ حکمت و ممانعت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹانگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے چنانچہ
 تقریرات گذشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں اور آیت فطرۃ اللہ الی فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود
 یولد علی الفطرۃ اور واسکے اور آیتیں اور حدیثیں اس ضمن کی موجد اور صدق ہیں ان سے صاف ظاہر ہے
 کہ اصل فطرت اور مقصد جہلت بنی آدم ایمان ہی ہے در نہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہا تک بتائے گا
 مگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ
 لوازم وجود اور اوصاف مفارقة حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جبکہ احوال درجہ
 ایمان میں ہمسنگ بقاء ہوتا ہے یعنی ہونا ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرماتا کیونکہ صحیح ہو سکتا ہے
 یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی تصور ہے کہ لازم
 ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں یا بظہار ایمان لوازم ماہیت
 انسانی میں سے ہے مگر غشادہ کفر نور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو
 راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لقلوا اخبارکم اور آیت لیبلوکم ایکم احسن علماء سے تو صاف یہ بات
 معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے
 برے عمل دریافت کرتے ہیں سو انکی کل دو اصیلین ہیں سعادت و شقاوت میں ایمان و کفر و تقویٰ
 و فسق سب افضل ہیں غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے برے عمل
 اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک نئے دستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان
 پیدا نہیں ہو جاتی طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد
 امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کوئی پر لگاتے ہیں تو کوئی پر لگاتے

سے اُن کو سونا چاندی ہونا جو ایک صنف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کس کوئی پریشانے
 سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہ بکسے نئی مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں ان کے
 اکثر میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر و یکفر و ن مثلاً اور نیز توار و تعاقب کفر و ایمان جو میگز و ن جگہ
 مشہور ہو رہا ہے اور نیز جملہ فعلوا و فاعلوا اور جملہ قابوا و یہودا و انسا و یقیرانہ اور مجتازہ او کما قال اس بات پر شاہد
 ہے کہ کفر لغرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گویا ہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ
 ملکات و قوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متعارف ہیں گویا اول دوسرے
 کے لئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تعارض ہے نہ منافی پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم
 لاحق ہے سو یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متحد ہو مگر فرق حد و حصر
 و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم مابست یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متحد ہوگا اس صورت میں
 خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد یا بھی ایمان و کفر ملکہ کفر ملک ایمان کے ساتھ کسی طرح مقرون
 ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دو د چراغ مثلاً جیسے دو د چراغ بے آتش اور قبل آتش تصور نہیں ایسے ہی
 کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان تصور نہیں چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ مابست و فطرت و طبیعت ہونا
 جو آیات و احادیث شار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب شیر ہے کہ کفر اگر ہوگا تو لازم پہلے ایمان
 ہوگا جبکہ حاصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب شیر ہے
 کہ کفر کے ساتھ ایمان ہی نسبت رکھتا ہے جو دو د چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلہ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے
 اسلئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرة علی الشئ تصور ہے نہ امتناع
 نہیں عجیب ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اُس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئے
 کنایہ عن المقدور ہے اور مقدمات اولاً و بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں ہائی مفاعیل وہ بواسطہ افعال
 مقدر کہلاتے ہیں بذات خود مقدر نہیں ان بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر
 مطلق قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوئی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے
 حسب تقریر بالا ملکہ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت نہ کو اور تقدم شار الیہ
 و دون ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں اب ہی یہ بات کہ یہ ملکہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور
 اُس کے لئے وجود ملکہ انقیاد اول چاہیئے پھر یہ تو فرمائیے کہ مشار انقیاد اور ان انقیاد نہ کہ کیا چیز ہے سو گذارش ہے

کہ اقل کا حال تو معلوم ہی ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار یہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے نہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہو گا سو فاعل غنی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق لزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جسکو ہر اونے و اعلیٰ بال سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالجملہ یا بین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار ذات تضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مشغول ہوگا کیونکہ وہاں ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہی یعنی مشاعر محبت فقط حیات ہے اسلئے فاعل محبت انہی موصوف بالذات محبت کیلئے سو احیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر و دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محبت ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو شخص اور مع سو احیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن امر نائدا اگر موجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مہاتن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سو مفعول یہ مبداء فعل کے اور امر کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات ملوفق اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ جو مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول یہ ہوا کرتا ہے بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بسکی بھی گنجائش ہے والعاقل تکفید الاشارة اور سوان دونوں کے فاعل کی ضرورت ہو سکتا ہے مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل کے فاعل مقصود نہیں چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں ہذا البتہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں جب یہ بات تحقق ہو چکی تو پھر گذارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدد یہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو قائل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدد یہ ہوا ضافیہ ہوتے ہیں اور ہر صفت کے تحقق کے لئے ایک مضاد ایک مضاد الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت یعنی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضادین ہو اگر تلبہ اس صورت میں اگر احد وجودی فارصیہ کو تعیین و تخصیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں

سے مرالی پتہ اور اضافتین تو تین ہی امر کی فصل ہیں اور یہ اضافت چارہ کن کی نحو سنگار ہے باقی آلات اور شرائط اور منع موانع کو اضافت میں کہیں نہیں ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے زیادتی فی الشلافہ للزم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصولات مبادی فعل کی مفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں نہیں ہوتے معطی وجود فقط واسطہ فی المعروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی کی چنانچہ بحث و سائل میں اسکی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبادی فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اس کی تنقیح بھی مکمل ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبادی محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم بہت حیات ہو جو کہ مبادی محبت اور کہیے غرض اسکی بحث بھی قرار واقعی اور پر گزر چکی ہے اس صورت میں بنا چاری یہ کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدی ہے سو یہ امور عدیہ بجز حدود اور کون ہی بیٹے وہی حدود و قاصدہ مذکورہ اور میاں کل مظهر ہوئی جو قائل میں ابجد والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاوین بجز اس کہ تصور نہیں کہ دونوں سیکلین باہم مختلف بالنوع ہوں سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اسلئے کہ یہ اختلاف نوعیت ان پرموقوف ہوا تو بذات خود بے اقراران امر ثالث مختلف بالنوع ہو گئے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئیگا اور یہ بات باین نظر موجب ہے کہ محبت کے لئے انطباق میں سیکل المحبوب و سیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں مطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات مدوش ہو چکی ہے سو باعتبار نفس محبت و محب یعنی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بعد کہ اختلاف نوعی ہو جاوے تصور نہیں ہاں باعتبار فصول الاحاطہ الہیہ اختلاف مشار الیہ تصور ہے اس لئے بالضرر اختلاف متضاد محبوبا ت ایمان و کفر اختلاف ہیاں کل کی طرف ملاحظہ ہوگا اور حدود قاصدہ مذکورہ بنا اختلاف مذکور ہوئی ہوگا پھر کہ ہیاں کل مذکورہ اگر مقدار اختلاف کی علت ہوئی تو جب ہی ہوئی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضاد ایک عمل میں مجتمع نہیں ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروف سیکل ایمانی وہ حصہ معروف سیکل کفر ہوگا سو کفار و کفرائے سار میں بوجہ اجتماع کفر ایمان کے اثبات کے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات قرار ہو گئے اور اس میں سے ہر ایک کا معدن و منشور و مولد جدا ہوگا سو باین اوجہ کہ حصہ حیات معروف سیکل ایمانی منحلہ مومنین ہے کہ ایمان کیلئے اتنی ہی بات کافی ہے حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لئے بھی معدن ہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلیم ہوئی ورنہ عموم انبی اولی الخ قائل ہو جائیگا باقی ہاں حصہ حیات معروف سیکل کفر ہو

کسی اور جی موعود سے آیا ہوگا مگر قرآن مذکورہ یوں مفہوم ہوتا ہے کہ عدنان حصہ مذکور روح و جالی ہوا اور اس میں
 بجز کفر اور کفر پرورشانیہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوبہ میں
 کافر اسکا موعود بھی ہے اسی میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہی باطن میں تو بھی کفار کے
 نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اسکا اثر آگیا ہے ہاں جو د ملکہ ایمانی حسب قرار واد سابق نہ ہو اس لئے
 کہ بھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی تصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے
 مگر مسکت یا یا ہوا کا جیسے کسی ناقص یوغن کے چرغ کو گل کر دیکھے اور اس میں سے اسی ٹھوڑی سی ندرت
 اور آتش سے جو قتلہ میں باقی ہے دھواں ہی دھواں اٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا
 اسکے اور کفر میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ان اس قدر فعلیت انقیاد و
 تہجد تذل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا یا الجملہ نجات من النار تو جب ہی تصور ہے
 کہ فعلیت انقیاد و تذل بقید مذکور ہوا اور اسی کو اصطلاح شرح میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان
 مصطلح شرح ہی اور نہ نجات من النار تصور ہے ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد
 اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتفاضلے فعلیت ناقصہ کئے گئے تھے جیسے اہل بیت علیہ
 السلام من خیر سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی تصور ہے والشر عالم بحقیقہ الحال فرض
 قرآن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال ابوالکفار ہے اور اس کو ملکہ کفر یعنی حصہ مذکور کے ساتھ وہی نسبت
 ہے جو رسول شرم مسلم کو ارجح مومنین اور حصص ایمانی سند رہے اور اح کفار کے ساتھ ہے معہذا جیسے رسول
 مسلم کی آمد اور انبیا سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا
 چلا آیا ہے اس حساب سے رسول مسلم نبی الانبیاء ہیں چنانچہ آیت واذ قلنا لیساق النین لما آیتکم من
 کتاب و حکمہ ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن بہ ولتقررنہ الخ اس پر رسول دلیل ہے اور اس پر وجہ انبیاء آپ کے
 بشر ہوئے ایسے ہی دجال موعود بھی دجال الدہالین ہوگا باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ
 خود حضرت سرور عالم مسلم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اعداد رافع اعداد ہوا کرتے ہیں سو اس صورت میں
 ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت علی علیہ السلام سوا اسکا جواب یہ ہے کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر
 اعداد و کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیفیت بالافق دوسرے ضد کے ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہو کرتا سو دجال چند
 مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی مسلم نہیں ہو سکتا اور حساب یوں کہہ سکتے

میں کہ جیسے جناب پارسى عزائم و تہمتوں میں یہ بات ہے نہ کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور
 اس لئے وہ لاف نہ تو اندر لے گا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فضل و کمال ایمانی و مہکائی
 میں ایسے کہ نہ کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق
 لاف نہ ہیں ایسے ہی مصداق لاف نہ ہیں غرض جیسے جناب پارسى کے لئے وہ بارہ تہمتوں کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی
 صیب خداوندی کیلئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ان حضرت عیسیٰ البتہ و جال کیلئے ضد مقابل ہو
 بالجہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کافر و مقابل نہیں ہو سکتا و جال ہو یا اور کوئی بدل
 ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اوصاف بالا اوصاف حسب بیانات مکروہ و طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسرے
 عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں
 پھر اگر کوئی وصف مقابل و وصف ذاتی مذکور ہے غرض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتھ ہوگا اور ظاہر ہے کہ
 امر سائر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ صفی میں ہوتا ہے ان وصف عرضی قابل زوال ہوتا
 ہے سو بعد زوال جو وصف اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف زائل کے لئے ضد مقابل ہوگا جب یہ
 بات تحقیق ہو چکی تو اب سنئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہو کہ میں ذاتی و عرضی ہے سو جب یہ تقسیم
 کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے بل نقلی تو اس کے لئے تہمت و تہمت و تہمت
 البتہ میں الخ ہے اس لئے کہ سب کی نبوت اگر مہملی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں اس صورت میں تہمت
 حکمت حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتدار و اقبال کو لازم ہے مقتدی قابل مقتدی
 مغول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل
 عقلی کی خواہش ہے تو ثبوت نبوت اور حدیث نبوت کمالات علی بن جیسے شہادت و متعلق بخل کمالات علی بن
 چنانچہ مغفومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں علاوہ برین مابہ الاختیار انبیاء علیہم السلام
 دائم علم و جہل ہوتا ہے علم و عدم علم نہیں ہوتا ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے
 امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے مولد سے
 یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال یعنی تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و
 محاقب عبادات و سنایات ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے یا نہم آیت و امر لہم لہم لہم لہم لہم
 و متذہبن جس میں صحرا و سال بشیر و اندر فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض مہملی و نبوت انبیاء علیہم السلام

سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کیلئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی
 اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدا کے ذہن کو ذیل تمام ہے جتنا پختہ ظاہر ہے علماء و ربین تعلیم
 قیادی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافہ
 للناس یعنی تمام مخلوق کیلئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم اسلئے تعلیم علمی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت
 اور تکمیل نفس ہو اور امت کیلئے تعلیم ہو غرض امثال خطاب فاتحہ نبوی یا خطاب لفقہان کم فی رسول اللہ صلوٰۃ
 یا ارشاد صلوا کما رأیتمونی اُصلیٰ میں جو حضرت سرور عالم صلعم کے حق میں شعر تخفیف تصدیق ہے اس جانب
 اشارہ ہے کہ حضرت سیدالابرار صلعم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء ہی امت
 کے حق میں منجالیہات ہیں جب یہ مقدمات معرض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلے سے یہ بات معلوم ہو گئی
 کہ بعثت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام نقطہ غرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث علمت علم
 الاولین والآخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء و صلعم جامع
 جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا دعویٰ اول میں تو
 کسی سلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے اول تو اسلئے
 کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں یعنی اخصال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کیلئے مخصوص
 رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں دوسرے کمال اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم حاصل
 تھے و آخرین کے علوم حاصل تھے ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے اخصر خاص و ملقار صلعم
 سے تصور نہیں پھر بعد اسکے جیسا مطرظ نظر کیجاتی ہے کہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم
 الاسلام دینا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورہ فتح میں جو یہ ارشاد ہے انا فتحنا لک فتحاً مبیناً لیغفر لک اللہ تعالیٰ
 من ذنوبک ما تفرقت علیہ الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ائمہ علم ربی مدوح محمدی صلعم ہو اس لئے کہ سورہ
 فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کیلئے ہے اور سورہ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سورہ المائدہ
 علیہ الصلوٰۃ والسلام میں اور ب آپ کے فضیل ہیں اور آپ ایم ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام النعمان علوم ہی کیلئے
 نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور اشربہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماكن علیہ مزینہ اور منازعہ منہ اور محبوبان
 حسین میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک بجائے تو کیا حیرت
 علیٰ ہذا القیاس ان نعمتوں کو سمجھنے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو بجا ان نعمت

کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم تصور نہیں کیونکہ اگرچہ انواع لہار میں سے بعض اور ادراک بعض نعم عطا ہو جیسے اچھی آواہوں کے لئے کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی انخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل کو بھی جلتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر یہ کہ زمانی میں انکا حصول زمانہ متناہی میں تصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوائے اس لئے چاروں اچار ملکات اور اکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے اور یہ بات جب ہی مقصود ہے کہ اسم عظیم مری روح پر شوح حضرت سرور عالم صلعم جو کیونکہ اگر سمیع البصیر مثلاً اسما علیہ میں سے مری روح حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت ہوتا مالاں اسم عظیم جمع اسما علیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے شہادت اتمت اور تم نعمت تربیت اسم عظیم نسبت ذلت محمدی صلعم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا شہادت جملہ علم مسطورہ عدم تربیت اسم عظیم نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ حریت اسم خاص انسا علیہ ثابت ہوتی ہے درخام مطلق عظیم ہی انکا علی مری اور ضعیف ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجد ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہو تا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جائے لہذا اتمام نقصان نہ ہوتا علاوہ برین اکملت لکم دینکم کے بعد اتمت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے کمال الدین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور کمال الدین ہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرما دین فاسد کرب عموم خطاب کلم اللہ نور علیکم کا لحاظ فرما دین تو یہ طلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر مقصود بھی ہے تو مابین رسول مکرم صلعم اور انبیاء کرام تصور ہے مابین امت محمدی صلعم اور انبیاء سابقین تصور نہیں یعنی ان میں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں بجا تک ذہانتان عظیم اور ان سب کے بعد حدیث بعثت لاتمکم مکارم الاخلاق اور حدیث ختم نبی انبیوں ختم بی الرسل مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور فہم سقیم ہائیں بالکل آیات مذکورہ کو باہم ملائے تو یہ بات خود بخود چمکتی ہے کہ مری ذات نبوی صلعم اسم عظیم ہے جو جمیع علوم کو مقوی اور شمل ہے اور مری واو ستاد اقیار گذشتہ اور اسما علی دین جو نسبت اسم عظیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدد حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہی علم سمیع و بصیر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمیع و بصیر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا چنانچہ اپنے حال سے بھی نمایان ہے کہ خواں ظاہرہ مدد نہیں مدد سمیع و بصیر ہی نفس عالمہ ہے جو مصداق

علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہو گا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہو گا اور اس کا منہا سیر لا ریب فوق علوم خاصہ یعنی سمیع و بصیر وغیرہ ہو گا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک ان کا مقام اور منہا سیر علوم خاصہ کے نیچے ہو گا اس لئے بالضرورت شخص اول اُن کے حق میں واسطیٰ اعرض ہو گا اس کی یہ مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جبکہ کو اڑون میں مختلف رنگ کے لٹکنے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کو اڑون کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اُس نور سے مستفید ہے جو اُس طرف کو اڑون کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کو اڑون میں سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سُرخ ہی نور ہو گا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہو گا مگر ہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آئینا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور خواہ آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کو اڑون میں ہو کر آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور یا ایک نحو خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علیہ کی راہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ مقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ حرکت پہنچتے ہیں اور کار منجملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہو ویسے ہی ممکن الحصول ہے پھر کو اڑون آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائے ہات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین مثال جمیع الوجہ مثال نہیں ہوتی خاصہ اس مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو لیس کشہ شئی وہو السميع البصیر اور اگر یہ مثال ناپذیر ہے تو جانے دیجئے کہ یہ بات سن لیجئے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہئے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے دہر بجائے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اہل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو باوی نظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ اُن کے کمالات خدا واد ہیں فائدہ نداد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جبکہ اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ

مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اسکا فاعل ہوتا ہے سو احساس مطلق کیلئے جو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار استماع کے لئے اجسام خاصہ یعنی اعضائے خاصہ ضرور ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق معنوی معلوم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء علیہم السلام ہیں مگر یہ قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کریم علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام معلوم ہوگا الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہیں پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا تجملہ کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہونگے اور کریمہ کریم ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کیلئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مرتبہ تعلیہ میں کوئی مماثل ہو گا اور نہ ضد مقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک ہی وعدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار گذر چکی ہے وصفت زاتیہ کے لئے کوئی وصف مانع نہیں ہوتا جو ضد ہو یا مان سائر ہوتا ہے ہر درجہ میں اس سے کم ہو یا زیادہ الجملہ وقال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم درجہ وحالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار مقابل مرتبہ سافل میں ہے اور انبیاء علیہم السلام مع درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد مقابل ہو گا سو باین نظر کمال ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر بار و امتناع ہے جسکا اصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حق میں فرماتے ہیں انی عبد اللہ اور دجال لعین دعوی الوہیت کرے گا اور ہر جن قسم کے خوارق مثل احیاء کوئی حضرت عیسیٰ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہونگے پھر باہم دعویٰ یہودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ زالہ منکر و التزام منکر نہ کہ ہے پھر اس پر اٹھایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار انبیاء و سابقین اسد المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ یہودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ بنیست حضرت اقدس سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم تا رب خاص ہیں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سواہ جن میں بکتاب عبد اللہ لیلین فرماتے ہیں و ان لما قام عبد اللہ یدعوه کا دو ایک کون علیہ لیدان فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ تجر و مظہر ہیں اور یہاں جناب باری جو ربودیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بن سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے غرض منصب خاص

محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بایں توبہ بالا ہے کہ وہ عبودیت یا خاصہ
 مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ شریک میں سو بعد
 یاد آوری وساطت غرضی رسول اللہ صلعم دربارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نائب خاص
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد و اذ قال عیسیٰ ابن مریم یا بنی
 اسرائیل انی رسول اللہ الیکم صدق الاما میں یدی من التوراة و مبشر رسول یاتی من بعدی ائمہ احمد منصب بنیاد
 آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گو یا حضرت عیسیٰ اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمتہ کجمنش
 سمجھنے چنانچہ انجام کار شامل حال است محمدی صلعم ہو کر غنیم اکبر دجال ہو عود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے
 اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمتہ الجیش بھی شریک لشکر ظفر یکا ہو جاتے
 ہیں جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یاد و باتیں مناسب
 مقام سنا کر آگے چلے مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مطبوعہ صورت
 تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار تضادہ کا صدور ملک واحد سے ممکن نہیں بالفرد وہی ملک تضادہ بھی چاہیں
 سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے
 ان دونوں افروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملک ایمان ہی اس لئے
 مصدر افعال سیئہ ملک کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بد کردار میں نقطہ فرق کی بیشی ملک کفر و ایمان
 کا ہوگا جو حسین ملک ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائیگا اور حسین ملک کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائیگا اور اسکی
 ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ پنچابے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر تضادہ الاثر سے اور
 پنچابے مرکبہ اور یہ مختلف التأثير سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر با اینہم باعتبار جزر غالب گرم مزاج یا سرد
 مزاج کہتے ہیں بالجلد جیسے ماہیت کفار میں جزر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملک کفر و معصیت جو مزاجہ نمونین
 میں ثابت ہو ہے رشاشہ دجال ہوگا و اللہ اعلم و علمہ اتم و اکمل اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا
 اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و
 ایمان دو نوع قرار دیا ہے اور اس طور پر معنی ہدی للمتقین اور ہدی و بشری للمومنین یا ان اللہ لا یحب الظالمین
 بھی دلشیں ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقوی یا الی اللایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے
 کیونکہ اس صورت میں تقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہو گئے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے

شجر بالقرۃ اور سخی بالقرۃ کو ہر دم شجاع دینی کہا کرتے ہیں یعنی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق
شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق ایشیا مطہرہ و یونانی کا فرو
مقی و فاسق باعتبار ملک و قوت واقعہ حال کو درست ہے سو غلط سے زیادہ اور کون واقعہ حال ہو گا اور
فیز اسی طور پر لیبو کم ایکم احسن علما اور سوا اسکے اور اسی قسم کی آیتوں کے درجہ کے بعد یہ شبانہ انشا و انشا
خلل نہ ہو گا کہ آزمائش کے لئے ایک جو سابق چاہیے اور یہاں اچھے بُرے علون کا پہلے سے کچھ پتا ہی
نہیں بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب شجاعت وغیرہ ظہور ملک شجاعت و غضب ہو تا ہے حد و ث غضب
و شجاعت نہیں بلکہ حد و ث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ متعدد طلبہ ظاہر ہوتی ہے
پیدا نہیں ہوتی یا کوئی پر لگانے سے چاندی سوئے کا چاندی سونا ہو نا ظاہر ہوتا ہی اس وقت چاندی سونا
چاندی سونا بننا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہو تا ہے اسکو اثر ایمان و تقویٰ
و کفر و فسق سمجھیے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھیے ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حد و ث ایمان
و کفر وغیرہ خیال فرمائیے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں جب بوجہ ثباتیت معلومہ
الہوت روحانی حضرت سید عالم صلعم پر نسبت اذواج مومنین امت ثابت ہو گئی تو جب جملہ اولاد و اجہ امہاتیم کا
عطف اس پر ایسا چسپان ہو گیا کہ کیا کہیے اور حرمت اذواج مطہرات قطع نظر اسکے کہ حضرت سرور کائنات
علیہ الصلوٰۃ و موصوف بجات ہیں اور آپ کا کھل اسوجہ سے منقطع ہی نہیں ہوا جو دوسروں کیلئے حلت
کی کوئی صورت ہو اسوجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں مادہ والد جسمانی کی
منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اہنی حکم و لا تنکحوا ما نکح آباؤکم منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام
نہیں وہ منکوحات محاطین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں عرض جب والد جسمانی کی یہ حکایت ہے کہ ان کی
والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاسباب ہی انہر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و
محرم ہونگی ہائی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو دین مدخلہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور
منکوحات والد روحانی میں مدخلہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخلہ بہا حلال رہیں حالانکہ ثبات مرتب
ابو تمین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب انشا و انشا
چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض اور مضامین ابن مادہ ہر کان رکھئے اور مضامین مسطورہ سے
سید بصریے کہ اس ناکام پھر ان نے بعد تو بد تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ وار و اجہ امہاتیم اور والدہ النبی اولی

بالمومنین بن الفہم سے محض ہدایت فداوندی ثابت کیا تھا بنرض الطینان و تصدیق مولانا و محمد و منا و نوح
 طریقت زریب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو
 یوں ارشاد فرمایا تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرارۃ میں مابین جملتین اعنی جملہ النبی اولی بالمومنین من نفہم
 اور جملہ واز واجہ امہاتہم ایک اور جملہ و ہوا ب لہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر
 شادمانی ہوئی یہ پچھداں تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر شریعت دہی کہ خود عالم بالا کے
 میرے کلام کی تصدیق کجائی لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سکر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان
 مدارک و بیضادی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملہ جملہ النبی اولی بالمومنین من نفہم جملہ
 واز واجہ امہاتہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ واز واجہ امہاتہم اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ و ہوا ب لہم کو
 بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کیلئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گزشتہ سے اس بیان
 کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ واز واجہ امہاتہم جملہ و ہوا ب لہم پر متفرع اعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے
 اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ البتہ رسول اللہ
 صلی علیہ وسلم جو لازم منشایت روحانی ہے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر بوافق اقوال مشہورہ و معت
 از واجہ مطہرہ ثم الامومت از واجہ مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ
 امہات المومنین ہونا از واجہ کا خود ثمرہ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاشی
 ہے کہ حرمت از واجہ مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال نبوی صلی علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام
 موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجود مدلل نہیں ہو سکتے و جب اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشاہد
 الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ
 حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے
 کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اس کو کیا کیجئے مطالب مذکورہ نے
 مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید اول جو کچھ مسطور ہوا بعد از تمہید
 مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ عرض ہیں کان لگا کر سنئے کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو
 ہی نہیں سکتا اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو تو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب سلب تو اجماع بین
 سکتا ہو نہ تو تقابل تضاد یا تقابل عدم و لکن ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تضاعف

موت پر موقوف نہیں اگر تقابل تضاد ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک سرے پر موقوف ہوتا اور تقابل استحباب سلب و توبہ یعنی ہون کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت مکمل مواظات صادق نہ آئے سوا اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ان تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ خلق الموت الحیوۃ الخ اور حدیث فرج موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار بہر حال یہ دو احتمال ہیں سوان میں سے جو نا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ مکمل آئے گا ان یوں بکھڑکھل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ ہر حال ہر چہ ہاذا ہا در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے۔ ان فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل نہوگی ہاں مستور ہو جائیگی اور حیات مومنین ساری یا ادھی زائل ہو جائیگی سو در صورت تقابل عدم و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں جب مریض حکم اس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا شے میں رکھ کر اوپر سے سر پوش رکھتے تھے تو اس کا نور بالبدانہ مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دوبارہ زوال حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صفاقت و صفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جانے کے بعد سین نور باطل نہیں رہتا البتہ روغن یا فتیلہ یا سیقہ نہ بھڑی دیر تک سر فیض میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے جیسے معمولی برودت آب سرد گرم کر نیے وقت حرارت آتش سے دیکھائی ہے اور زوال حیات مومنین کو ایسا سمجھئے کہ فلک و پھر جو ب و غیر ذل کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہون پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہونے اسباب حرارت کے ہوتے ہے آگ سے گرم کر نیے بعد زائل نہیں ہو جاتی

البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے ورنہ نوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی
صفت عرضیہ ہوگی جسکے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے
ایک موصوف بالذات واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ
بعد مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے اس سے
صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے
اور خاک پھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں خداداد ہیں خانہ زاد نہیں
ایک جاتی ہے تو دوسری اُسکی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں دربارہ انطباق حال کچھ خلجان ہے
تو ہم اول تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں پر مابین شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلی سے زیادہ
بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلی سے زیادہ گرم کر لیں یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت
حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کر لیں ان دونوں صورتوں میں
ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم تضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں۔
بوسیلہ اسباب خارجہ جنہیں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور
مختص نہیں ہوتیں ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور تیسری
بہت ہیں کپڑا چاندی بذات خود سفید ہیں اور شجر فسون بذات خود سرخ ہیں نیل بذات خود نیلا ہے
اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں انہیں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھالیتے ہیں چاندی پر سنہرا
جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپیلا جھول دیکر رنگ اصلی چھادیتے
ہیں ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جانا ان اس میں بھی کچھ
شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سوان وغیرہ
جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھادیں کپڑے کو کسی
اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول جھول کو ریت کر دوسرا کوئی اور جھول کر لیں تو بیشک
لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اُسکے قائم مقام ہو جاوے گا اب بعد اس کے کیفیت استدلال
حیات و نشین ہو گئی ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں امیر مضامین باقیہ ضرور یہ کو عرض کرتے ہیں اہل عقل میں
کے کسی کو اس میں تاہل ہوگا کہ حیات اولاد بالذات صفات معین سے ہے اور ثانیاً بالعرض بوسیلہ تعلق

معلوم الوجود مجہول الکفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ عامل ہے حیات روحانی جسم منفری پڑا ہوا جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحمیۃ نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم منفری بھی پوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت رہتا ہے پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شئیاً فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصل پر آ جاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شئیاً فشیئاً اپنی حالت بد لگ کر جلالت اصل پر آ جاتا ہے خیر حیات کا نسبت روح اصلی ہوتا اور نسبت بدن عرضی ہوتا تو ظاہر تھا اب اسکی تحقیق چاہئے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مقدم من اول تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں واما کان نفس الی موت الخ اول کل نفس ذالقة الموت ان دونون آیتوں میں انساب موت الی النفس ہے جس سے نفس یعنی روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد کل معتبر ہے سوار و لوح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا کوئی ہوگا نہیں موت سائر حیات ہو کہیں رافع و منزل ہو بان اجسام مؤنثین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عرض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جا رہا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے نکل بھی ہوتا ہے کچھ بوجہ کر دیت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیولت در و دیوار و غیرہ یہ بات خدش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے پھر اسکے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں و اما بعد الطہر حضرت ساتی کوثر صلعم سوہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں ہیں ایک تو وہی عرض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس صلعم بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین لوح پاک و جسد مضمینی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اسکا زوال بھی ممکن ہے اور اسکا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط سببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تو یہ ارض سما کے لئے شمس و قمر احراق احسام مضمینی کے لئے آتش حرارت پر در تیرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے جواب باصواب غلے سبب الاسباب بنایا ہے اس طرح قطع علاقہ روح الطہر حضرت ساتی کوثر صلعم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا و جبہ مطلوب ہے

تو نیچے معراج کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح پر رفتار و گفتار داد و دہش مثل البصار و استماع سب اسی پر موقوف ہیں غرض بغرض اتمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے یا بنجار کو نیشہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران بنے دست و پا معذور ہے بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور انفعال اگر پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے کمال کی دو قسمیں ہیں ایک کمال علمی دوسرے کمال عملی کمال علمی بذات خود مقصود نہیں بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے مان حصول کمالات علمی ہے وساطت کمال علمی تصور نہیں اسلئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر و نہی علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے

بارنہم خداوند تعالیٰ شانہ کلیہ رشاد و ماضی و باطن و الامور والا لیسجد الشکر کا صلیب لہ الدین خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم دوسرے ان اگر کم عند اللہ القلکم وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں علاوہ برین عال بے علم کا محمود و خلائق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جلتے ہیں پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ بریدی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہیں خلق الموت والحیوة لیبیوکم ایکم احسن جملاً جلد لیبیوکم ایکم احسن عملاً سے صیات ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان باعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں اسوجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اکثر و اکثر ما ذم اللذات الموت بالجملہ حیات اصلی منشا اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے چنانچہ مذکور ہوا اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہو گا یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیار یہ کارک جانا ہو گا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیار ہی ہو گی چنانچہ آیت اللہ تعالیٰ فی الانفس میں موتہا والاتی لم تموت فی مناجہائیک البتہ تعالیٰ علیہا الموت ویرسل الاخری الی اہل مسمیٰ بھی بالاسرار ہم انہی کی صدق ہے اس لئے کہ اساک و اسال مصلح حرکت کو

مقتضیٰ ہیں سوئیں میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے بالحد حیات و موت اساک و ارسال قوت غلیٰ و قوت غلیٰ کو
 اس میں کچھ فرق نہیں اگرچہ ظاہر بقا و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں ابجگہ سے مکان
 اور ایک ثواب عقاب قبر و دات کے لئے مسلم ہو گیا ہو گا مگر مقدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات
 کا اثر عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہئے تاکہ
 اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور
 حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے
 ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ خبر عن الاعمال بعدیٰ بر سو اگر ہی عجز حقیقت موت کے
 تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہوگی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت
 کیجئے گا علاوہ برین عجز عملی اور ہے اور عجز منہ رجمی اور یہاں یہ بیہ عروض امر فارجمی کہ حقیقت میں ہاں ہی کو صورت
 تضاد موت کہنا چاہئے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آتا ہے تو جیسے کسی زمرہ آور کے دبا لینے سے کمزوروں کے
 بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھ جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھئے اور میت سمجھئے باعتبار اہل
 حقیقت عاجز اور میت خیال نفرمائیے جب یہ مقدمہ محمد ہو چکا تو انجور سینے کے تعلق کی دو قسمیں ہیں ایک تعلق
 فعلی اور قاعلیٰ اور دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق
 نور کے ساتھ قاعلیٰ ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی
 ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ قاعلیٰ اور زمین وغیرہ کے
 ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے
 بھی اسکی طرف اشارہ گندا کہ فاعل و متفعل کے بیچ میں کوئی شے مائل و عاجز ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق
 انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام متفعل ہو جاتی ہے اور متفعل ہو جاتی ہے پر مانع تعلق فعلی و فاعلی
 نہیں ہوتی اس طرف شان و حدہ لا شریک نہ ہوتی ہے اور کیونکہ خود فاعل و متفعل کو جمیع قویٰ افعال اور
 افعال کے ساتھ تعلق قاعلیٰ ہے اور ان سبادی اور قویٰ اور افعال کو اُس کے ساتھ تعلق فعلی ہے سو جس کو شان
 و حدہ لا شریک ہے اُس کے لئے بقدر مرتبہ شان و حدہ لا شریک نہ بھی مائل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق
 نور و آفتاب و زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین مائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق

منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اُس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے آفتاب شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق یہ تصور رہتا ہے اُس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی بیٹنے حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندرج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں یہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہو تا زیادہ روشن ہوگی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز بین فاعل و منفعل حاجب عائل تو نہ ہو پر شرائط انفعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تخاصی قوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت کو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر نہ حال نقصان بھی تصور نہیں ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق بار سال و اساک قوت علی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور نشا حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق

گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعل ہی ہو تو اس وقت کو بحکمت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتقاء متنع ہو پر بحکمت انفعال و منفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کا ثبات صلعم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں پر نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلعم کو موافق مقتضائے تحدیدات سابقہ ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اعدا آپ کے بدن اظہر کے ساتھ تعلق فعل و فاعلی ہے اور بنا حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اور نہیں عرضی ہے سو اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلعم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل اور ہر زمین و غیرہ سے آئنا سامنا سو جیسے آئینہ اور زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے

زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین جا مل ہوئی ہے تو پھر وہ نور
 آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہولیتا ہے مگر در صورتیکہ جسم جا مل مابین آفتاب و آئینہ
 جا مل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے
 اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث امیر
 دال میں تو پھر موت مومنین کی تو یہ صورت ہو گی کہ ملائین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح
 مومنین جنکی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی جا مل ہو جائے اور تعلق حیات
 نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اسوجہ سے وہ تعلق فعلی
 بھی جو ابدان کے ساتھ جا مل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے
 اور باہم تقابل عدم و ملک ہے تب اسکا انجام یہی ہو گا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس
 حضرت سیدنا بر صلعوم اور معروضات ارواح مومنین جا مل ہے ضرور ہے مگر یہ طور تقابل تضاد ہوتا قبل
 عدم و ملک انفکاک غلاکہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بجاں ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ
 معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو جا مل ظاہر ہے اسوقت مثال انفعال و فعل قاعلی و منفعلی
 نور آئینہ سرایا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے کہ
 کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب بیش بریں نیست کہ قوت علیہ روح کو بدن کے ساتھ
 یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا اس صورت میں یہ
 تعلق فرع انفعال نہ ہو گا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ جا مل ہوا اول سے فعلی ہو گا سو اس میں ہمارا کیا نقصان
 ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہو گا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہو گا کیونکہ تعلق
 کے لئے اول وجود و تعلق ضرور ہے بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تکلیل فلجان ہو گا اس بنا پر یہ
 بات خوب روشن ہو گی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب سالت تاب صلعم کسی جا مل اور
 حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات تصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تارہ
 فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو اس
 صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قائل انفکاک نہیں پھر موت جسمانی حضرت
 حبیب ربانی جو کس طرح قابل احکار نہیں بجز اسکے منصوص ہی نہیں کہ حیات مذکورہ میر پرہ موت مستور ہو جائے

اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم استتار حیات بدستور مسطور ہے
جائے اور موت مومنین ہائیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو یا ان یہ بات ممکن ہے
کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب
انہی جسم کروی نہیں در نہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہو کر تا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور
ممكن الا انقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم
بدھام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ یعنی دائم بشرط انقطاع اس لئے
ممكن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بیوجہ اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال بالفعال معروضات
توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم منقطع نہ ہو گا چنانچہ وللا ان تکوا ازواجہ من ابود

ایذا بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو در صورت موت ازواج آیہ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن
بأنفسہن اربعۃ اشہر وعشرا سے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم
آیہ یتوفون منکم تو بعد عدت در صورت زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیہ وللا ان تکوا ازواج
حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے بطریق کی بجز اسکے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع
نہو ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد تصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء
بقدر مرثیہ جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر الی ہے ادھر آیت کل نفس ذائقت الموت و ذوق موت
پر شاہد ہے سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جیسا تصور ہے کہ مابین حیات شہداء
حیات نبوی صلعم جو عیدہ حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو بھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس
حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں اور بقاء شہداء اس کے
لئے یہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ اذ قال اجوات طیر خیر اور لفظ عند ربہم جو آیت لاجسین الذین
قتلوا فی سبیل اللہ امواتا میں واقع ہے اس پر حال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال
مذکور بھی زائل ہو جائے پھر نئے سرے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طیر و خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں
اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق
مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلعم و ارواح شہداء جو سرلیہ
حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہو پر حیات جسمانی شہداء

منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بعد انقطاع روح ہو چکے باعث حیات روحانی شہداء وقت
 موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو الغرض ایسے کل نفس فی اللہ الموت اور آیت لا تحسبن الذين
 اخرجوا من دین صحیح رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تشادست رہے یعنی شہداء میں جو حیات و علانی وقت
 موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث
 لازم نہ آئے لیکن ہر چہ یاد اباد بعد موت نہ اور واثق شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے
 نہ ازواج اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بجز انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چند سے شہداء کی ازواج کو تو بعد
 ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے انکو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہوتی
 ہیں اور باقی مومنین امت کیلئے اس نقصان کی کچھ رکافات نہیں کیجاتی بہر حال ابدان دنیا سے
 دونوں کچھ تعلق نہیں رہتا پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہان جو انکے اموال و ازواج کو
 چون کے تو انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کوئی کی اجازت و وارثوں کو تقسیم
 و تصرف کرنے کی تدین کیونکہ اموال و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کر کے
 لئے بنایا ہے ازواج سے قصاص حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دنیا
 سے بدل یا تخیل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء مخلکہ کا بدل ہوتا ہے ایمان جنت کو خواہ از جسم
 ابدان طیور و خضر ہوں یا از قسم غیر ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکور کو اگر انتفاع ہے
 تو وہ ان کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے الغرض یہ چیزیں ازواج کو بقا اہل تعلق جسمانی مطلوب
 ہوتی ہیں بذات خود مطلوب روحانی نہیں اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ
 جو علاقہ تھا بدرجہ اولی منقطع ہو جائیگا اور باوجود حیات شہداء انکی ازواج کو مثل ازواج دیگر مومنین امت
 بعد انقطاع عدلت اختیار کیا ہو گا اور انکے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائیگی ان علاقہ
 حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا اسلئے ازواج نبوی صلعم و دیگر اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے مکان اور
 آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں اور اختیار کو اختیار ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں بالحد موت
 انبیاء اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہاں استنار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں
 انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت عند حیات اور غفلت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت
 عدم اور مگر حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم کو جدا خطاب کر کے

ارشاد فرمایا انک میت اور سوا آپ کے اور و کو بھی جدا ارشاد فرمایا انہم میتوں اور مثل جملہ لاحقہ ثم انکم لوم القیۃ
 عند ربہ منتقمون سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ انک میتوں بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین
 امت میں فرق ہے چنانچہ اسکے اثبات کے لئے تقریر فرمائی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی
 موت نبوی صلعم اور موت مومنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین المومنین وہی فرق بین الحیاتین ہی اور اسی
 بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم اخو الموت چنانچہ خداوند کریم نے
 بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلاک میں کھینچا ہے اور ایک ٹیل میں داخل کیا ہے فرماتے
 ہیں اللہ یتوفی النفس میں موت ہوا والقی لم تمیت فی منامہا جب دونوں کی حقیقت توفی اور اساک ہوئی چنانچہ
 ارسال کا تقدم اساک پڑا ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت اساک موت
 ہوگا وہی حال وقت اساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی
 استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہیئے کہ موت میں سترہ قوی کثیف
 ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع
 حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں منقطع جہ انقطاع ہو اور منقطع وجہ اتصال کمال
 خود باقی رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قیاس و ادراک
 سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور غائب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو چنانچہ
 آنحضرت صلعم کا کلام اس بیچہ ان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں تمام عینای دلائل نام قلبی او کما قال لیکن
 اس قیاس پر دجال کا حال بھی ہونا چاہیئے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلعم بوجہ مشائیت اور لوح
 مومنین جسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں تصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ
 مشائیت اعلیٰ کفار جسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں تصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اسکی حیات
 قابل التفکاک نہوگی اور موت و نوم میں استتار ہوگا انقطاع نہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن مسعود
 جس کے دجال ہونیکا صحابہ کو ایما یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھے تھے اپنے نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ
 صلعم نے اپنے نسبت ارشاد فرمایا یعنی بشہادت احوال و صفات بھی یہی کہتا تھا کہ تمام عینای طلائع نام قلبی
 اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مخرج از ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن مسعود
 کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بنا پر

معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب
 بمعنی مبداء فاعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اٹھا رکھیئے اور اگر باہن نظر اس میں تال ہو کہ فاعل اسکو سمجھنا زیادہ ہے
 جو مختار و متصرف ہو اور فاعل ہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اخلاق
 فعل بدن پر دریا نہیں سوا اول تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ خیالات قاجر مطلوب کچھ طور نہیں اسلئے کہ تصرف جسم
 آفتاب فی انور ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر باہنہ فعل بمعنی مبداء فعل فاعلیت سوائے ہی یہاں بھی
 خیال فرمایجئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے سواس فہم کا فعل اگر بدن
 کو بھی کہیئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اعمل ہے غایت مافی الباب مکان معروض
 نہ سبھی سویمات اور مبادی افعال میں بھی نہیں خلقی یعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا ایسے ہی علم اتی بمعنی مبداء علم میں
 کیا کہا جائیگا اور یہ بھی نہ ہی بدن کے آلا روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے
 سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے سوجب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں تعلق
 آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی اسوقت بحد الشرحہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انیسار کرام خصوصاً سیدہ مسلمہ
 ہے فراغت پائی اور محض بفضل ربانی اور بحد ہدایت یزدانی مجھ عیسایہ چھان ناواں ایسے مقامات مشککہ سیلون
 صاف اپنا دامن بچالایا نہ اپنے مال کو کون نہیں جاتا نہ وہیں ہے نہ فہم ہے نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرست
 ہے نہ فروخت نہ علم و در سفینہ نہ علم و در سینہ فقط پیران عظام اور استخوان کریم کے احتساب کی بدولت امداد ربانی
 اور عنایت حبیب یزدانی صلعم کا رہداز بندہ پچھان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب عقاب قبر سربستہ رانوب
 واضح نہواگو اندفاع شب بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا اس لئے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناسی ہوں کہ بیات
 تو ابھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت علیہ کو روک پلتے ہیں اور حرکت کرنے نہیں دیتے
 یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے باقی رہی قوت علیہ سکنا ال کچھ معلوم نہوا کہ اس میں کچھ فتور آجاتا کہ
 یا جنہن سو پاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہون سے ڈرنا بھی ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ حکم اشارہ
 علیہم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و لوم توفی اساک ہے اور اہل علم جانتے
 ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اسلئے کہ اساک کیلئے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کر نہوا الا اگر اس
 فے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و اساک بالائتزام حرکت فے مرسل و
 مسک کجائب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیئے کہ متحرک بالذات ہو

ما بالعرض ہو من گز متحسک بالعرض اور متحرک بالقسر میں کچھ فرق نہیں مگر ہر بھی تو اتنی بات میں تو
 بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی و عنصری حاصل ہوتی
 ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور دوسرے اوراق سابقہ میں اسکو مبادراک نشانی کہتا ہے
 دوسرے مادہ علمی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اسکا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ کہا ہے سوائے دونوں
 میں علم میں تو بالذات حرکت نہیں اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لڑائے ہوئے
 بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے والے گزریں تو بے اختیار اُن سبکو دیکھے گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ
 یہی ہے اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اسکی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوتی لیکن ہر طور ویدار گزرنے والے گزرنے والے
 بے ارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں
 کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں ہوتی
 تو ہر علم میں ضرور ہوتی البصار البصار ہی لے کیا تصور کیا ہے ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں
 حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی
 تو علم بھی نہ ہوتا اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر
 ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا ٹھنہ کا ادھر سے ادھر موڑنا دوسرے حرکت باطنی
 اور یہی مبادراک حرکت ظاہری ہوتی ہے اگر نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں
 حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی
 یعنی حرکت ظاہری اُس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے مگر
 بہر حال سلسلہ حرکات اجساد کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی بد ختم ہو جاتا ہے سو
 موصوف بجز حرکت باطنی جو کچھ ہو اسکو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسری
 عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں وہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہو گئے
 جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو میں ایک مادہ علمی و دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات
 خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات
 روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر قوی
 قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہوتی ہے آپ ہر روشن ہو گئی کہ موت اور نوم

میں جو اساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے قابل نہیں ہوتے مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر تھے ان کے متغیر ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی قابل ہونگے جیسے پہلے قابل ہوتے تھے باقی حواس ظاہر کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اسکو روک لینے میں بلکہ آنکھ سے البصار انقراض چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر کے ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعاع البصار کو روک لیا ہے تو البصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور نہ ہننے مانا بھی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

نواسکا سبب یہ ہو گا کہ اشعہ خارجہ اوپر حد قہ چشم سے متصل ہیں اور ہرے مبصر بدلتے ہیں یہاں سے لیکر ومانتک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں یا ٹخنوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیا نورانی کی شعاعیں اشیا مبصرہ پر واقع ہو کر یوں بحکام اس حد قہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ اداک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصار میں انور کی حاجت ہوتی ہے ورنہ البصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ نہیں پڑتی اور احتمالات سے دعویٰ رست نہیں ہو سکتا مگر ان یوں کہیے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اس ضرورت اور کسی بران سے ثابت ہے خیر اگر بران شاہد ہے فیہا اور اگر تجربہ پر بنا کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سو اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور نہ ہننے مانا البصار بخروج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے حرکت بالقصر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھتے تو حرکت بالقصر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مباتن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر کے حرکت لفظاً نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنی تجد دارادہ کسی اور تجد کا اثر نہیں بلکہ خود متفضلے فاعل ہے اسلئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیخین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہیے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے نہ مال جو چاہیے سو کہیے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضائے اور کسی کا اقتضائے ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضائے اقتضائے بحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی تجد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے یا ان ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں بالجملہ یہ انداز قابل

جسکو علم طبعیت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور
 محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنی خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا
 ہوا اور جسکو معلوم ہو پھر بعد زوال قسراً مبرودہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ کے
 حرکت کرتے ہوں بالکل تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت
 ہی ہوا وہ خواب اور موت میں بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کر لیں اُس کے لئے اساک ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم
 میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شمع و لمس میں کیا کہیں گے گاہے گاہے وقت اور اک حرکت کا ہونا
 ضروری نہیں اگر گہرے بیگاہ جسم مدد کو حرکت ہی ہوتا ہے وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک
 میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و ذوق میں نہیں ہوتی ہر حال ہی کہنا چاہیگا کہ ان
 علوم کا انسداد قوی علم کے اساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں حاصل کلام کا یہ ہوگا کہ حرکت
 باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ
 حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا اس لئے کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر
 ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالات میں منقسم ہیں ایک علمی و دوسرا علمی جو جب حرکت معلومہ عارض حال
 قوت علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوت علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا بالکل وقت موت یا خواب
 قوت علمیہ پر عارض اساک تو فی ہوتا ہے قوت علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود
 حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے چنانچہ بالہ نہمہ فتور جو اس پھر خواہوں کا نظر
 آتا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدد کے بحال خود باقی ہے یہی بات کہ خواہوں میں فقط ادراک
 نہیں ہوتا مگر کتب میں بھی ہوتی ہیں اس صورت میں گو عدم اساک قوت علمیہ مسلم رہا پر اساک قوت علمیہ
 باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت
 نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہی تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ کتب الوجہ اساک قوت علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ
 ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اساک نہ ہو کیا بعید ہے
 جائزہ کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے ندین ہو سکتا ہے
 کہ سمت خارج میں اساک واقع ہو اور یہ نسبت عالم مثال اساک نہ ہو باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس
 کے اثبات کی ہکو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے

پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں سو معلومات مذکورہ جس عالم کے جوہرات میں سے
ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں بہر حال امکان علوم بعد از غرض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ بات
ہے کہ حکیم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالا اشارہ خارجہ باطن قوت علمیہ میں حدوث مشکل مشابہہ کل معلوم
خارجی ضرور ہے پھر ہیکل معلوم خارجی علم کیلئے مفعول یعنی معلوم ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے
مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں اور پہلے ہم بنود دلائل کہہ چکے ہیں کہ حکیم تقابل تضاد
علم کیلئے وقت تعدی قائل کے مقابلہ میں مفعول مطلق اپنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول یعنی معلوم
کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت
ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذمین و التخرج فیہ یعنی
اور خارجی کہتے ہیں ورنہ ایک امر بیضہ جدائی ہی مبداء انکشاف مفعول یعنی معلوم بہ ہوتا ہے سو جیسے
موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور سیو جہ سے علم بھی
نہیں ہوتا اگر سیطرہ ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھرے
میں رہائی کا محذب گھرے کے متفر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھرے کا جوت جب کبھی وہ خالی ہو
موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھرے کو توڑیں تو وہ محذب جون کا تون
سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سبوا اگر پانی میں شکل محدودی یہ سبوا
تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے اسطر علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم ہے مفعول بہ علم
متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ ہیکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیکل ہی ہوتی ہیں ہیکل
یعنی وجود معرض ہیکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل
دونوں جگہ یعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر تصور ثواب عقاب
بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور لفظ ہر معلوم ہوتا ہے کہ عالم
مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں تحقق ہو جائے والشرط علم
بحقیقۃ الحال والحمد للہ العلی المتعال اب لا ارم یون ہے کہ قبل جواب فیہ غاسل غلش کو کسی مثال چیتے
جو حدیث ابی داؤد و ما سن سلیم علی اللہ والشرعی روحی حتی اسلم علیہ او کما قل کو دیکھ کر پیش آتی ہے اس لئے
یہ تازہ گناہ ہے کہ حدیث مسطور اگر چہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی

انفصاح یعنی وہ بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ تو بعد انفصال ہی بظاہر منصوص معلوم ہوتا ہے مگر
 ناظر فہم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ یعنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب چرچہ قابل القیاس و انبساط
 اور در صورت انقباض وقوع بعض علی بعض یا وقوع کل علی کل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبداء
 انکشاف کا قائل ہونا ضروری ہے کیونکہ علم یعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو میر و وقوع
 اس کا علم بھی ہونا چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے روح علی نفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی نفس
 بھی متحقق ہے چرچہ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیجئے اور اوپر سے سر پوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ منبسط
 جو در و درمیک بھیلنا ہوا تھا منقبض ہو کر خود فعلہ چرچہ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس فعلہ
 اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت
 انبساط در و درمیک کے اوپر مثلاً واقع تھا سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی نفس
 یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف اسلے الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس نفس
 بھی ہوتا ہے مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف
 کے یہ ہو گئے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہنچتا تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت
 استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل ہوتی ہے اپنے
 ہوش کا فراموش ہوتا ہے یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبداء
 بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی نفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات
 اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے سو چونکہ سلام یتیمان بھی منجملہ قائل
 متعلقہ ذات خود ہیں اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جو آپ کے مشرف فرماتے ہیں
 اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظہر حیات بمعنی انقطاع تعلق جیسا کہ لئے جواب میں اور کلمات کی
 حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جدائی کے جو واقفان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل نہ لفظ رد وجود
 حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے ہاں ایک قسم باقی ہے کہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے
 کوئی دم الیہ نہ گزرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو اس صورت میں استغراق ہر گز ناممکن ہے
 بلکہ لو کہ ہر روز پرہ اس کا انکار کرنا یہ شبہ ایسا ہے کہ اگر محض ہون کے جواب پر اس کا زوال شکل ہے
 ہاں بطور حق البشاش کا جواب سہل ہے و جہاں اس کی یہ ہے کہ روح پر فتح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح

اصل ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مؤمنین است ٹھیری تو جو ناسا متی آپ پر سلام عرض کر چکا اس کی طرف کا شعبہ ٹوٹ گیا اور تہاد جملہ شعبہ لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث اطلاع سلام معلوم ہوگا۔

بر مہیب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا آخر شعبہ غیر متناہیہ اور میں مان یوں کہئے کہ اس صورت میں ظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جسکی حیات اس شعبہ کے افاقہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اس مخروط کے حق میں انتراعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جز کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجود کے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط میں دائرہ یا کمرے جسکا مرکز اس مثلث یا مخروط مذکور کا اس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائیگا مگر نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

مبادر انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جن کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مؤمنین جو حسب تحقیق گذشتہ اس کے حق میں بخلاف انتراعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوئے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطمان محتاط ہونا۔

مؤمنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاقہ روحانی ارواح مؤمنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب غلط فہم ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شہ خامہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی صیب ربانی جو بہارِ حقوق والدِ ربانی سے زائد ہیں چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والدِ ربانی تو سب کی سب حرام ہوں عام اس سے کہ مدلول یہاں ہوں یا ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدلول یہاں تو حرام رہیں اور غیر مدلول یہاں بعد طلاق یا وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو جائیں تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا ہو اب اس خلجان کا چونکہ ایک تہید طریل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر ملاحظہ عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گزارش ہے کہ یہ تہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کیئے تہید ہے پر بخور دیکھئے تو بہت سے مفاد عالیہ کی تصویر ہے

خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلعم کیلئے حلال ہونا اور
 واجبہ نفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ادولج آپ پر عدل کا واجب ہونا یہ سب احکام مشکوٰۃ میں کو
 سکر بہت سے عوام بلکہ اکثر عظیم طائمان کھو بیٹھتے ہیں اس تمہید کے ضمن میں انشاء اللہ اس طرح حل ہو جائیگا
 کہ بجائے زوال ایمان سید کمال ایمان ہی بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھول وحشی کے
 نقائص کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہون یا ہون
 موجب اور مدلل کر جانا مگر نہ دل پر نہ اور نہ وقت پر اختیار و دونوں ہاتھ سے برابر نکل چلے جاتے ہیں اس لئے
 تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق پر اب مرد و زن کو جو پر مطلب نہ کہ موقوف ہے چھوڑنا ہون مخدوم من عورت کا
 نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت علمیہ میں مرد کا نسبت عورت کے زیادہ ہونا
 تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہی باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ
 یہ کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھتے تو بظہار
 کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو خورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد
 کے برابر رکھی گئی ہے چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو
 دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر
 بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اس قدر کمی ہے مشکوٰۃ شریف
 میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلعم
 سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے زیادہ شاکر کون ہے زیادہ عابد کون ہے زیادہ عالم
 کون ہے تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ ہولین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تا سفت بھی معلوم ہوا اب یہ
 بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدمی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بہ صبر و شکر و علم
 عبادت حقیقہً اولاً و بالذات عقل ہے اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضا ترجم صابر و شاکر و عابد
 ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و قائل ہے اور واسطہ فی العروض
 قوت عملیہ متاثر و قابل اور معرض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و نہ صرف مؤثر و قابل
 ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف

بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجب ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخيال خيال
 حسن قابلیت زنان در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گزرتے ہوئے رفع ہو جائیں
 اس لئے معروض ہے کہ ہر مرد و عورتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ
 اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جلسے کیلئے دین چاہئے
 عقل ہو کہ نہ وارد دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں اگر
 معلوم ہوا کہ حلاوت جنت میں بھی جو آیہ و تاک الجنة المتی اور ثنوا بما کانتم تعملون سے ثابت ہے وہی جانب
 للذکر مثل حظ الانثیین میں ہے اور دو عورتیں ملکہ دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع
 لغت اور نیز باین جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل دین میں دین کو عقل کے مقابلہ
 میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو حکم نقلیہ
 عقل قوت علی پر عارض ہوتی ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقت
 بطور سطور ہوتی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عقلی مرد کی قوت عقلی سے آدھی ہے معہذا جملہ بما کانتم تعملون اس
 جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم نفعاً جو رکوعیہ صلیکم اللہ میں
 واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث
 کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند
 عورتوں کے اعمال کے ہونے ہوں غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کی قوت عملیہ سے
 آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کمی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی
 تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوتی
 تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی
 حکومت اور قوت عقلی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قوتوں
 کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہو گئے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے
 نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل
 ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے اتنی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب
 ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداهہ ہو..... عین اشیا جمعہ ہوتا ہے تو باعتبار

ہدیت اجتماعی کے ہونا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہیں اور حاصل غریب نظر
 ہدیت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب مضروب فیہ کے مابین ہوتا ہے سو کیفیات مذکورہ اور
 اعمال اختیار یہ کا نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداہتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات
 اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت
 میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا جائیے کیونکہ جو
 امور ایسے ہوتے ہیں کہ اُنکے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے یہاں تک کہ بے
 ان دونوں کی اُن امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہون یا حاصل
 ضرب ہون اور اگر حاصل ضرب کہنے میں باطن و جہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو
 اس سے کیا سروکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی نقطہ ہی بات ہوتی ہے کہ وہ مقدار
 سے ملکر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغاثر اور مبادلین باطن طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں
 اس تیسری مقدار میں شریک مثلاً ہوں یعنی یہ کہہ سکیں کہ اسقدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اسقدر اس
 مقدار کا حصہ جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اُنکے ہر جزو وجود میں دونوں برابر شریک ہوں سو یہ بتا دیا
 ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں
 تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مثلاً ہوتی ہے اور نہ صاحب ہو تو معلوم
 ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسقدر مضمون کے ساتھ
 متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں جیسے کم متصل او کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمع
 احکام ہندسہ علم حساب ہندسہ کیفیات و کمات دونوں کو شامل ہیں ناں ظہر میں احکام کمات میں
 ظاہر تھا اس لئے اس باب میں کتاب میں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اُنکے استعمال میں عقل آئینا
 کین اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا اس لئے اُس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سے
 میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکلون نے ناگالون کو ہنسا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسین گے مگر
 چونکہ تقریر اثبات حیات اہل سے ان صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع متقیم رکھتے ہیں
 تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چندان حجاب نہیں آتا بالجلد لیریون پر کہ اگر باب فہم شہادت دیدہ
 بصیرت اس دھوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام مجہدین اور سمجھین

ہا ہے ہی کتابت و کیفیات ہی باجماع ان احکام میں شریک ہیں

کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے ہمہی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت جو تھائی ہونگے جب یہ بات زمین نشین ہوئی تو اس کا اندر غور فرمائیے کہ مرد کے لئے جو عورتیں طلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادۃ اللہ علیہ ازواجہم اودامالکت یا ہم ازواج ہیں یا بوڈیاں ہیں۔ سو قسم اول میں بشہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت و عدت اور دفع بے رسرمانی تہنانی ہے اور جو نہ خواہش جماع اور ازروسے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قصاص شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام بمساوین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مراقت و حشت و عدت بے دفع رسائی یکدگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنسیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا خشار ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے جو تھائی ہونا بھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں مگر ایک مرد کیلئے زوج کامل ہونگی اب سنئے کہ اس عدد و عدد کی تنقید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے منکرار باب حدس کو ہیں میں بھی منافع کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف و تضاع تقابل اور خلقت تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازواج میں اختلاف و تنوع ہوا۔ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت عملی کا ضرب ہو تا حکم و جہان ظاہر ہے اور بحر ضرورت کے مقدار یعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے اور جہاں ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو ضرور تینہ یعنی یون کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات سوہمہ غلاف مقصود جو مردان و عورت و جہان کی نظر میں قانع تقریرات اثبات تناسف دین نظر آئے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ حاجت از عدد و بغرض آسائش بندہ گان ہے و بہ نظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت و چہرے کے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواقدہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں خداوندی سے بڑھتا نا بھی ہے اور اپنے اختلاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لئے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ افعال جنس بطور مجتہد ہے بغرض منہ حاجت نہیں تو وہاں کے تمام قانع کو اگر شرب ہوا ازواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھے مثل قانع دار دنیا قضا حاجت کیے چنانچہ یون بھی ظاہر ہے اس لئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی لپاتی نہیں ہی نہ اس کا

فرہین سے ضروری پس تو ازواج و اس کا بہ نسبت

خرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار و قیادیاں بھی ستائیں غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دینی دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسائی ہو اور باین وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسائی مساوات کی بجائے ہاں محبت اور دوستی جو بوجہ جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا کرتی ہو منور مشہور ہے سو بعد از نفع حولیٰ اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کوئی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اہل سب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جتنی ہے پھر اگر ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں جنس اور ہم وضع این بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہو گئے بالکل بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سوائے نفع و انتفاع تھے قابل لحاظ ہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی تھیں مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہو تیں شک و دو دو ملن قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اہل کمالات ہیں البتہ اب تک قابل لحاظ ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حامل حریف دوسرے کو بالفعل چند ان غرض باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا اسکے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی سوچنے سمجھنے و زینت بدن میں اور انکا ہونا محبت و محاسن میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور انکی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زینت روح نوران کا ہونا باعث ازدیاد محبت و محاسن و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا نسبت مردوں کے آدا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لئے نہ و ج کمال ہیں علاوہ برین دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں مان تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت نہ ہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اسکی رعایت اور اسکے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے سو اس میں

دو عورتیں ایک مرد کی برابر ہیں اور یہ بھی یہی کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں من اولہم الی آخرہم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور کم از کم نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب للذکر مثل خط الانثیین بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں بھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں ہاں تقسیم دنیا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی فرمایا یوں کہیے کہ جنت میں بھی مطلقہ زوج کامل چار ہی ہے سو اس میں دو عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جو دو کی کمی ہو سکتی تھی اس کے عوض میں جو زمین مرحمت ہوئیں مگر چونکہ مجازات آخرت اور جمع و شرا فداوندی میں اعمال علیہ کے جو دار دنیا میں کئے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتے ہیں واللہ یضاعف لمن یشاء تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر دان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے مضاعف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی تیس پر یہ کچھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی مجلس ہوں اضعا ف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور فضیلت زنان بنی آدم باین وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں دلوں جان گنوائی تھی جو دن نے کس نے عبادت اور اطاعت کی تھی جو ننگے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ تو واضح ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے ان اکرم عند اللہ اتقوا اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من تواضع لعدو اللہ اور اطاعت میں یہ تقویٰ تو واضح ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ تو تواضع لعدو یعنی عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا سو یہ بات زنان بنی آدم میں تو ہر جان حورون میں نہیں مگر جیسے اعمال میں دنیا میں بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی جنتی کی زوج کامل ہوتی ہیں ویسے ہی دو عورتوں کے عوض جو زمین جتنی حساب ہوتی ہوگی عنایت ہوگی اللہ عظیم بالجملہ نزول دنیا اور نزول جنت میں دنیا میں گر چاہکی اجازت ہوئی اور جنت میں دو ملین تو کیا مضاعف ہے عقل صاحب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسبت ہے اور اگر وجہ مذکور بالا پر قناعت

نہوا اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران و پریشان کا خلجان بن جائے تو ہمیں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حور عین کو
 داخل اندراج نہ رکھئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا زواج کو جو بعض احادیث
 میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنی مملکت ایمانہم میں مثل قسم اول
 یعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ
 خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کر دے اور خواہش معلوم اور آرزوئے ہوس مکنارہ وغیرہ کی
 حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم مقصود ہوگا
 بلاشبہ قابل باعث ہوگا سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار ارفع خدمت
 خدام کامل ہر کوئی مرد میں اعتبار سے ناقص ہے الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء ضرورت
 نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ ہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے
 اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقصود نہیں جو اس کا لحاظ
 نہیں بلکہ ان میں نظر کہ خدام اگر ہزار ہوں تو کیا ہوا پھر خدام ہی میں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو
 نہیں پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون
 ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاکہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
 لئے دربارہ اندراج وہی تعیم عدد مناسب ہو اور وہ کیلئے دربارہ مملکت ایمانہم سب کو معلوم ہے
 وجہ پوچھئے تو سنئے کہ رعایت عدد اربعہ یا تین کا تھا تھی کہ مساوات بولازم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے چمکائے
 مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربعہ اسیوں میں تو تصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ
 کی اندراج میں مقصور نہیں شرح اس معانی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسیوں
 کے حق میں واسطہ عرض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اسیوں
 کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس آفتاب جو آئینوں میں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے
 درو دیوار کے انوار یعنی دیوچین سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے عکس ہے یا
 ایک ہو پ دوسری دیو پ کے عکس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے
 کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جن دیو پ کی جانب کمی ہو اس کے
 اور عکسوں یا دیو پوں کو لکھ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دیو پ کے مساوی

ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیون میں ایک امتی دوسرے امتی کا بجنس ہے مگر چونکہ زن مرد میں باوجود جنسی کے
 مساوات نہیں بلکہ مقدار کی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو مکمل عدد الیغیہ اس کا تقیر ممکن
 ہو سکتا ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہو گئی جو
 نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب در دوپ میں ہی سوا ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب
 اور دوپ میں کوئی نسبت نہیں آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دوپ
 کجا جو مساوات تصور ہو چہ نسبت خاک را با عالم پاک ۱۰ لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں چوپین
 بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں چہ چائیکہ دو چار اسلئے کہ عکس آفتاب اور دوپ کا
 حدود و بقاد و لون بواسطہ آفتاب میں عکس آفتاب اور دوپ دونوں حدود و بقاد و وجود
 میں در یوزہ گرد دولت آفتاب میں الغرض آفتاب عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب دوپ
 میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے اگرچہ صورت میں یارنگ میں
 قلیل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید مساوات اور فکر برابری ایک خیال بطل ہے ایسے ہی مع رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم اور ارجح است میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان
 ہے اگرچہ عقل و صورت و احکام جہانی میں مثل غر و لوٹ و غیر مائل کہا جائے لہیوں کہا جائے قل انما انما البشر
 مشکلم ہر امید مساوات مابین سرور کائنات صلعم اور مابین مومنین و مومنات بجز اختلاف احلام اور
 اور خیالات و اہیات ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلعم کے لئے تحدید ارعہ ہو تو کیونکر ہو
 تعیین عدد و ریع نقطہ بہ لحاظ مساوات فقی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات تصور ہی نہیں
 اور جب در بارہ رفع قید عدد ارجح رسول اللہ صلعم کا واسطیٰ العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی
 اذ ورج کا وہی حکم نکلا جو اور وکی مملکت ایمانہم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں وجوب
 اولیٰ کام آئیگا تفصیل اس اہال کی یہ ہے کہ مملکت ایمانہم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت
 نہیں تھا اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ اجرت
 غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس ملک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوک میں جیسے لباس برکب
 وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ
 لائے اس کے ذمہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جہند ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے

سے کام لے لے کر جب مملکت ایسا ہم ملو کہ اور غلام ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جس کو چاہے نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ۔ باب مملوک سے مالک کے ذمہ درباب مقتولان کچھ حق نہیں مملکت ایسا ہم کو بھی مالک کے ذمہ درباب خدمت خدمت جماعت ہو یا کچھ اور کوئی حق و استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے مان ازواج مملوک زوج نہیں کہ نہ زوج ہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا حق ہو جائے سو اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیون نہیں زوجیت کا فہم ہی اس بات کو متغنی ہے کہ دونوں طرف قیمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے ولین مثل الذی علیہن بالمرء بعد دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر رب وابط و علق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں چنانچہ احکام صلہ رحمی اور تر والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اشہد و غنیوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں پھر شاہد ہیں ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علائق سے فائق نظر آتا ہے یہاں تک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افضل مشہور ہیں حقوق رعایت و مروت ثابت ہونگے اور پاسداری و دلداری لازم ہوگی اور حفاظت کی دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ ہر تقدیر یعنی امور اختیار میں دوسرے کے دل پر ہلال نہ ڈالے مگر جو نکاح و زوج در صورت تعدد باہم در بارہ حقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہیں اور رنج و شک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر ہوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق و جدو سے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم یا نبی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود و عالی کاد واسطہ فی العروض ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم نزدیک مملکت ایسا ہم سے زیادہ ہیں کیونکہ مملکت ایسا ہم میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شراء و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ نہ وہ مملکت میں ان امور سے کسی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوک میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عزم ذاتی ہوگا ان مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ جزو احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض

چنانکہ شیخ سدوث و جود و عرض اور غیر باعث بقی و جود و عرض ہوتا ہے تو اس کا غیر جود اور اس کی ذات خود
 اپنے واسطہ فی العروض کیلئے اپنے ملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ پگھلتا ہے کہ
 اس کی تمکون بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا نصف قدیمی ہے یا بخلاف وجود عارض خانہ زاد
 واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض ملوک واسطہ فی العروض
 ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اپنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو فقیہ
 کی جس طرح چاہے تصرف کرے سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی
 میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو ملک حقیقی سمجھنا چاہیے دوسرے رتبہ میں ہول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھیے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ
 فی العروض تمام عالم کیلئے ہیں چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا منہ بھی عقل کے نزدیک سی طرف مشیر و احوال
 تکفیت الاشارة اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو
 کیونکہ اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی انہی کمال میں اگر اسی
 محل قابل ہو تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود و وحانی ہونا بھی روشن ہوا ہے ارواح مومنین کی قدر
 و قیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرض عظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ اہل علم جلتے ہیں عرض و غیر میں
 تو جو جبر شرافت ارواح اور پھر شرافت ہی کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ملک
 ارواح مومنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت ملک ملک و مدد لاشریک لہ کے سمجھیے پھر جب آپ کی ملک
 ارواح کی ملک سے اتنی بڑی ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت ہر اور عدم وجوب عدل جیسے ایسے
 ترجیح میں تشاور الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت ہر جیسے واجبہ انفس کے علانی ہونے سے ہو یہاں سے پھر
 واجبہ انفس میں اور ونکی ملک کرنے میں ناپ کو اختیار ہوتا جیسے بعض روایات حدیث واجبہ انفس میں
 امام بخاری جس میں لفظ الملک کہا اور سنہ اسپر دلالت کرتی ہیں یہ سب احکام موجب ہو جائیں گے مگر اگر
 آپ ہر عنایت فرمائیں یا دربارہ نسب باشی خیرہ عدل بجا لائیں تو آپ کا احسان سب بلکہ اس طریق سے تو
 یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات معنی مانعہ پاؤں کی خدمت میں جمیع مومنین و مومنات کے ذمہ
 بشرط امتداد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز اتحقاق طلب جرت نہیں کیونکہ حکیم
 و سادگت عرض و وحانی ارواح مومنین جب ملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں تو ثمرات ان کے

یعنی حرکات ارادیہ اپنے آپ ملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے
 انوار کس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور
 عکس آفتاب ہی پر کیا نقوت ہے جہاں وساطت عرضی ہوگی ہی ہوگا چنانچہ اوپر بھی اس کی طرف اشارہ
 گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مومنین و مومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت
 سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ
 اموال ملوک مثل اموال مالک کے ملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مومنین و مومنات
 میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العوض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
 جو سبب ملک ہے اس درجہ کو بھی تھا کہ بحکمال بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث
 بھی بدحواری کچھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے قیمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا
 شاید مناسب بنانا مبادیغہاں کم فہم کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کہو بیچیں مہمذا افتادہ و افتادہ
 منافع حیات بنے واسطہ جسم عنصری تصور نہیں اگر مفید و مستفید اور نافع و ممتع اور مفید و مستفید
 حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں یعنی جیسے روح
 نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی جسم نبوی واسطہ عرض وجود جسمانی اور طبع حدیث و کلام
 عنصری نہیں جو ملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود
 روحانی نسبت تمام مومنین و مومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو ملکیت ایمانہم میں پائی جاتی
 ہے ایک فرق عظیم کل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عرض ثابت
 ہوئی ارواح مومنین و مومنات ہیں چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر تفسیر نہ رہا ہوگا اور ملکیت ایمانہم میں
 معروض ملک ظہر جو جسم عنصری ظہر کیونکہ اسباب ملک بیع و شرا و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق
 ہوتے ہیں اس لئے کہ اگر ملک مثل تسلیم فیض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں تصور ہیں روح میں تصور نہیں
 چنانچہ ظاہر ہے اس سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اودون کی ملک اس کے ہمسنگ تو
 کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر قوم ہو چکا تحصیل منافع نکاح کی تربتہ آئی اور طلاق و عدت کی
 نکاح نش نکاحی اور یشہر بر تعلق ہو گیا کہ تمام مومنین و مومنات ملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو
 پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ ملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجازات اور بیع و شرا و ہبہ کیا جاتا

تھا کہ کوئی مال ملک ملک مال ہوئی ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شراہ بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں کہ اجارہ و اجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتقا کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات الارادہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ انتہائی نہ ہوگا ان اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات الارادہ میں جسم ہونے آپ متحرک و ساکن نہیں بلکہ روح پرور کلام پرور حرکات و سکنات ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں فاعل حقیقی وہی روح ہی ہے چنانچہ حرب سب شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھ جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھ جاتے مثلاً نظام اور پاداش میں اعضا جو معدہ افعال تھے محل کرام و انعام و عطا و عقاب سمجھ کر تھے حالانکہ سب شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سرچھوڑا جاتا ہے اور دست پا ٹوٹے جاتے ہیں اور ذہنی سزائیں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہیں تو تازیانوں کی مار گرنے پر لگی ہوتی یا پھر دل کی ایچھاڑ سارے بدن پر برتی ہے علیٰ ہذا القیاس روح و تنہا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنا جاتا ہے طعام لذیذ کھلا یا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو عظیم صریح لکھ کرے کوئی بھروسے کوئی جان کوئی گناہے اور مزے کوئی اثر ہے کسی کے نزدیک دعا ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں تعالٰیٰ عقل و نقل میں سے کسی کو تائید نہیں مان فاعل حرکات روح کو کہتے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جزا اعضا بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جز بدن روح کے حق میں معدہ افعال و منافع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں آرام و تکلیف سے کچھ مطالبہ نہیں ہر منافع حرکات و سکنات جو سبب جسم حبیب فاضل روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جا رہا ہے بدن کو فقط جو بار بار یا تحصیل راہ سمجھتے ہیں سبب جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہو گا وہ روح ہی کا فعل ہو گا اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہو گا وہ روح پروردہ نشین ہی پر وارد ہو گا اس صورت میں اگر معدہ طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی نعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہی وہی نادم و محتوب و مظلوم ہے معدہ افعال بھی وہی روح یعنی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جز بدن اس کا ساک ہو الغرض حقیقت شناسان معانی شیخ

کے نزدیک فاعل حقیقت میں معج ہے نہ بدن اور بیج حرکات و سکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن
فعل محل قیام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے
اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو اتحقاق ملکیت افعال ہو تا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا اس صورت میں منافع
حیات مومنین مومنات یعنی حرکات و سکنات ارادیات مملوک معج ہو گئے اور حکم آنکہ مال الغلام مال الیہ
یوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات و سکنات مملوک رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو گئے اور درحقیقت حاجت اجرو ثمن منافع نہ ہو گی جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی
تو اختلاف الیہ خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا در باب منافع حیات رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں باین نظر کہ حرکات و سکنات حواض حسانی
ہیں عروض روحانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات و سکنات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین مومنات میں کچھ دعویٰ ملکیت نہیں ہو عجیب
نہیں کہ لَا تَمْلِكُ لَكُمْ شَيْئًا حدیث اہلو اکل ذی حق حقہ خداوند وار گیر اور ملک عادل علی الاطلاق نے ضیقہ
الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو در بارہ واجبہ انفس یوں ارشاد فرمایا وَان لِّمَرَاةٍ وَهَبْتَ
نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ ارَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَسْتَنْكِحَهَا فَالْهَبْ لَكَ مِنْ دُونِ الْمَوْنَيْنِ اس لئے کہ حکم مذاق ان اراد کی
قیمتے پاسداری فاعل نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلی ہے ورنہ اگر
فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا
صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تو بیع طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صحیح
اباحت کے کہ ہر حکم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وغیر رحمت و شفقت کے کہ کسی تنفس کی دشمنی
آپ کو پسند نہ آئی واجبہ انفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس انتفاع کو
گوہرا نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے جب یہ
تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ غراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد
روحانی ہونا نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ہے ہی اروج مہاجر کا
باعتبار اروج مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور تحقق ہوا اور جب باعتبار اروج مملوکیت ثابت ہوئی تو
اس اعتبار سے مملوک کی حاجت بھی مذہبی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی ہو گئے جو انہی

الطلاق مانگے آپاں مک صحیح ہوا اور اہل ایمان انکی نسبت بھی لائیکو کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم غصری البتہ
 داخل حالت نکاح بھی جائیں گی چنانچہ بھی مفصل و شرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کی جانب بھی جسم غصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل انفعال اور علاقہ فاعلیت
 و مفعولیت ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو فعل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول
 ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب لیجیم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو
 دوسری جانب بھی جسم ہی ہو گا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح
 کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجداد مومنین نہیں آپ کی
 نبوت فقط باعتبار روح ہے چنانچہ مکرر سکرو مرقوم ہو چکا اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
 منجملہ آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو لائیکو مانگے آپاں مک کے مخاطب ہوں ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ
 جہت روح ملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مملکت امیرانہ میں داخل ہو گئی قسم اول یعنی
 ازواج میں شمار نہ کیا جائیگی مگر جیسے مملکت یمن والہ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و جماعت
 نہ ہو تو لاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و جماعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسی ہی ازواج
 والد روحانی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی یعنی
 مومنین پر حرام نہ ہوگی علاوہ برین جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی
 جو کہ ملکات یمن کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی علت منافع نہ ہو گا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے ہی قابل تھی اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح بغیلہ اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی سو یہ بعینہ ہی احسان و تقصیر
 ہے جو پرستان پسندیدہ خاتمہ کو مولے کی طرف سے حاصل ہو رہا ہے یعنی جیسے مولی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے
 تو اسکو اپنے لئے رکھتا ہے اور اس سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح
 کو ایک تخصیص اربعین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولایت فرمائی یا
 بعد اوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیر امور کی طرف جو اختصاص پر والد اکبرین آپ نے توجہ
 فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و مقرر تعیین جواول میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا مگر
 چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا نقطہ اختصاص ہی تھا اور اس کا احوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین

زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لادم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح یعنی اختصاص مذکور ہمسنگ مطلق رہیگا سو مطلق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے یہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراشی بالواج کی ضرورت ہوئی اور مملکت ایمانہم میں نہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہو گئی سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہئے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زبان نبوی ان میں سے بھی بجز قریب جو ا کے رہنے والوں کے اور ان کے لئے متصور نہ تھی اس لئے باین نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عالم فہم اور کوئی علامہ نہ تھی تو یوں سمجھ لیتے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آدروں کی طرح نکاح کر لیں اس کو تو خصوصیات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی لے نکاح کر لے مگر نکاح بطور معروف ہے تراشی زوجه تنہا نہیں تو تراشی زوجه لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ حکم ہے سو حکم میں قطع نفوت مقصود کہ بوجہ اقتضائے شریع ملک نہوئی اور اظہار اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے نہ صحت بخت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے فضل اور عمدہ ہے وہ ہم پر ہم ہوئی جاتی تھی بخلاف مملکت ایمانہم کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور حکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہوئی اب محمد اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ پہاڑی کی کیا تخصیص تھی مدخولہ پہاڑ غیر مدخولہ پہاڑ دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی بخوبی واضح ہو گیا پریشہ باقی رہا کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوں حالانکہ اہمات المؤمنین حسب مرسوم محمدی کے بلکہ شہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوات روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والدین

روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور نبات و اغوات کی حرمت تو درکنار برعکس علت نازل ہو حالانکہ ازدواج مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت تو والد روحانی میں والدہ کی نسبت نہیں فقط والد ہی کافی ہے مگر ناچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی امہات ہیں جیسے منکوحات اللاب کو والدہ اور اما کہدیتے ہیں ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے امہات فرمادیا ہاں جناب سرور علم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں علی ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات نسب روحانی کی ثبوت حقیقی ہوتے ہیں مجازی نہیں اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین سے زیادہ اغوات کی حرمت مغلطہ ہوتی اور مابین المؤمنین و المؤمنات نکاح و حرمت نہ ہوتا مگر ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں اس لئے عرض ہوا کہ ابوت جہانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو اطلاع تنسیباً اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطہ فی العرفین ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازدواج مطہرات کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النور اور افراد میں ہوتا ہے علی ہذا القیاس یہ رشتہ اغوات جو مابین مومنین و مومنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بشہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات ہر ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر باتحاد لوی ہوتا ہے اس باب میں تمکین خاطر منظور ہے تو اقریر کیفیت اجتماع کلیات و محدث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے کہ اتحاد لوی مانع و مزاحم لفظ نکاح نہیں بلکہ اور وجہ مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا ذنب حضرت نواسہ کیا گیا اور بنی اسرائیل تو ہے انجس بنی انجس بنی آدم ازدواج جنات یا یہ و انات سے بچائے اس وجہ سے کہ جو شہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے کہ موجب مزید تنفر و وحشت ہے علی ہذا القیاس اور حیوانات نہایت سببی طوطی اور فراغ کی حکایت گستان میں

اور اس شعر کو یاد کیجئے **کند عین جنس باہم جنس پرواز** + کبوتر ہا کبوتر باز با باز +
 غرض اس ابوت و نبوت اور اس اخوت کو ابوت و نبوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے
 قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور نبوت
 جسمانی میں اجزاء جسم والدین اولیٰ شکل و شکل و شکل الدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے ملکر
 یونما فیوما قدر و قاست زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازاد و لوج ولد کے اجزاء بدن
 یعنی لطفہ اسطوڑ شکل اور منفصل ہوتے ہیں بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو
 یہاں انفصال اجزاء نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزر آفتاب نہیں جو منفصل ہو کہ
 آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کی آگنی ہو نیسے انفصال لطفہ سے بدن انسانی
 میں کی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسائی کے بحال خود ہے نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت
 و نبوت روحانی میں انفصال اور کی نہیں پر جیسے ایک ذات اولاد بالذات سب عکس کی اصل
 ہے روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ
 نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا تعین
 آگئے تک چلے چلو ابوت و نبوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو
 اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ ہاٹ افتراق احکام ابوت و نبوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے
 جو مرقوم ہوا شرح اس محکم پر ہے کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے
 ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جاتے
 ہیں اتحاد کو تقفی ہے اور رشتہ اولاد و لوج کو تفائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب
 ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیونکہ ان کا
 نام ہوتا اس لئے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر
 آتا ہے ان ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل
 ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ولد تمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار
 سب ملتے ہیں لہذا ذات مؤثر ہوتے ہیں اور زوائد سے استغناء و قضاء حاجت بجائے خود
 ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ اولاد و مابین اصل و فرع روحانی عین

مناسب اور بقول ائمہ عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے علاوہ برین ابوت جسمانی میں تمام فروع
 اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فروع بالاتفاق ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف
 منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیر حضرت آدم علیہ السلام
 کی فروع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فروع کی فروع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق قرب و بعد
 پیدا ہو گیا اصول و فروع میں بعض فروع قریب کہلاتے اور بعض اصل فروع بعید ٹھہرتے پھر ایک اصل نے
 چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلاتے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اللہ باریک دہات
 و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور وجوہ ترجیح علت اور علیٰ هذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت اخذ آئین
 تفصیل وجوہ علت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو نگوش ہوش سنئے کہ مرد و نکو جو خواتین
 بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم ہر قسم میں ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت و فرجیت ہے یعنی
 یہ انکی اولاد میں سے جو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں دوسری وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی
 مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فروع ہوں اگر کسی ایک کی اولاد جو ان بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی
 ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاف اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء
 ہوتے ہیں سو اصول فروع میں اگر کچھ کا اتفاق ہو تو باہم وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء مختلف ہوں
 مخلوط ہوئے ہیں گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء مختلف ہو کر دوسری
 جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء
 کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے مختلف ہو کر آئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت ملے گی
 آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ کچھ کیا گیا اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء باہم جس کے بعض اجزاء کوئی ایک شئی واحد
 تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فروع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص
 واحد کے اجزاء تھے عرض حرمت کا مدار اختلاف اجزاء پر ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جو ان کے خون
 آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہو کر آتے ہیں اور اس وجہ سے انکو معدوم کہتے تو یہاں
 ہے تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو باہم وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بخشنا اگر مخلوط ہوئے
 ہیں حرمت بھی باقی رہے گی غایت ماننے الباب ایک طرف ہی سبب حرمت بھی اور یہ حرمت دوسری مظاہرہ
 نہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو

بوجہ بہت ہلکا اجزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی رہے گا علاوہ برین فکر صاحب سے یوں سمجھ
 میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل فرع قریب بوجہ اختلاط اجزا حکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوال ان کے اور ان
 کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت
 نکاح اصل فرع بعید بوسیلہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی
 الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ ہی اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات حرب
 بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک
 مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عات و خالات و حرمت بنات اللغ و بنات لاخت
 مصلحت توالد و تناسل کو معارض شفیق تو اس امت کے لئے جو مقولی ہو کر مقولی ہے یہ حرمت بھی
 لائق تکلیف نظر آتی مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قبیل
 بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے
 لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے
 کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی لو بت آئے تو باوجودیکہ بدالات قیاس
 حرمت ہی اصل قی حکم الحاکمین حکم مطلق نے لحاظ مصاحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتقاء دیگر
 اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے
 کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی بھی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی بالجملة بوجہ فرق
 قرب و بعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت کل آما اور رشتہ روحانی میں جو کہ قرب و
 بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ
 روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح دیتی تو یہ تو مانا کہ نسب کا ایک
 ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ
 اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس
 مقتضائے ایوت و نبوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی
 تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا تو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع
 و زام العقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت

نوالہ و متاسل جو موجب صحت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے اس لئے
 جہان مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہے لہٰذا نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو صحت
 مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت خواجہ شہادت کلام اللہ و
 حدیث و اتفاق است حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود ہو
 لیکن بلیک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو والد میں ہوتا ہے اور یہی نشاء حرمت ہے چنانچہ واضح
 ہو چکا حضرت حوا میں لہرون سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ
 ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو
 حرم کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد میں بخلان حضرت نوح کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام
 کے لہر کے اجزاء نہ تھے دوسرے بدن انسانی میں بعضی چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن
 اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و عصب و عروق و اعصاب و اعصاب و اعصاب
 کو تو جز و حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشارے سے کچھ اور
 نہیں بنایا علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یقیناً انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے۔
 ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یقیناً اور یہ ہیئت اجتماعی باقی رہے اور کوئی نہ کوئی غرض غرض
 اصلہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ اعلاہ بدن میں ہیں بر حقیقت میں
 اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی
 کارخانہ کے لئے جس میں شکست و سخت کا اندیشہ رہتا ہو گو دام اور سالان بالائی جس سے جبر نقصان
 تصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا و معدہ یا جگر میں
 ہوا و خون جو عروق و غیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل یا تحلیل ہوتا ہے
 بالفضل کوئی غرض ان غرض اصلہ میں سے جو بدن اور اعضا بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں
 گو بعد قائم مقام ہو جائے اجزاء تحلیل کے وہی اغراض جو اجزاء تحلیل سے متعلق تھیں ان سے متعلق
 ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولیٰ نہیں ہوتی
 عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ان وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولیٰ
 ہوتی ہے بالکل خون و غذا و اجزاء اصلہ میں سے نہیں بلکہ بنزگ و دام اور سالان بالائی کے ہیں

اور بعضی اشیاء و اخلاط کو خست و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اہلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء
 ثلویہ میں سے یعنی بدل یا تحلیل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے
 طبیعت کو ان کا اٹھائے پھرنا ہمارے معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بقدر ان کے اخراج کی فکر میں
 رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ چشام تھوک رنگت پسینہ میل کھیل اس قسم کی چیزوں کا
 اجزاء کہنا محال اور مجاز ہے چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے
 سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے مگر چونکہ میل
 فیلا بدن کھلی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گوند اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو
 اجزاء اہلیہ میں سے نہ ہو دوسرے پاخانہ چشام وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔
 اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو نسبت تحلیل
 لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ
 چشام وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گہٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء
 بدن اس پر چند ان مستبعد نہ ہو جو یوں کہتے کہ اگر نطفہ اجزاء والد ہی میں سے نہیں تو پھر اس کے
 اخلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے
 مجاز ہے اور حضرت خوا کا بدن بشہادت احادیث حضرت آدم کی بابت پسلی سے بنا جو اجزاء اہلیہ میں
 سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہ ان پسلی ہی نخرج ہوئی ہو مگر جس صورت میں نخرج
 اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب نخرج ہونیکا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے بہر حال ایک مقوم
 بدن حضرت خوا اجزاء اہلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ تو حضرت خوا میں سو
 اجزاء آدم علیہ السلام کے گئی اور اجزاء کا اخلاط نہ تھا اور سوا ان کے آدولن میں یہ دونوں امر مفقود
 ہیں اور حکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اخلاط اجزاء اور تقویم وجود نہ کور پر ہے تو اس صورت میں سبب
 حرمت حضرت خوا میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو ما بین اولاد اور ان کے
 مل با یکے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت خوا حضرت آدم کے لئے حلال ہوئیں بلکہ خاص ایسی لئے
 پیدا کی گئیں تو بہر مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت
 سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا ہوا علی ہذا التیاس حضرت

۱۔ دم کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت یعنی اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کونسا باعث جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ مصلحت متعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے دسین گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و نبوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا فقہان کا تلم مومنین و مومنات میں وجہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں ایک دوسرے پر حرام ہیں یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت ازواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معافیت ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کیلئے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذرا سبب مساوی الاقدام ہیں تو ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں اس فرق قریب و بعد ہوتا تو مثل رشتہ جہانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے الغرض اول تو رشتہ روحانی ہر رشتہ جہانی میں فرق دین و آسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہی چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ انکار اللہ مخفی نہ ہے گا پھر درباب حرمت قیاس کے کیا منے دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا کے معاملہ پر قیاس کیجئے اور مومنین و مومنات کے قیسے کو ازواج پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر بلاد و ارض و ہشیرگان جہانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تنہا کا گذرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں +

الحمد للہ والمنة کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوٰات والتسلیمات اور دفع شکوک و اویام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ وازواجه واہل بیئہ وذریتہ وصحبہ واتباعہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین +

تاریخ کتاب آب حیات از تلخیص طبع شاعر نازک خیال
شیرین مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صاحب نواسان بہار پوری سالک اللہ تعالیٰ

چاپ شد چون این گرامی نامہ موجہ مرچشہ آب حیات جدولش غیرت دہ جوئے بہشت روئے کا قذا بروئے نیکوان نقطہ او گوہر با آب و تاب ہر گل مضمون گل بارغ جنان حرف خوش شاہد مشکین نقاب معنی اندر لفظ او پوشیدہ چونکہ بود آن مروج مست از معارف گہ حکایت میکند گہ ز منقولات میگوید سخن فہم برگفتار او کمتر رسد ہمچنین ظلم کسے ما شار رسد طبع او القصہ دریائست لونی القرض چون این کتاب با صفا دیدم اورا ایک دل از دست رفت بعدیک ساعت چو دل آمد ہوش فاطمین دفعہ آن احوال را	نام آور نامہ نامی نامہ در مزہ ہمشیرہ آب حیات سطر سطرش ہر دو لہوئے بہشت خط خیار خسار محبوب جوان یاسہ فالے بروئے آفتاب بر رخ رنگین گل خند زنان اندرو معنی چو مہر اندر سحاب ہمچونہر دیدہ اندر دیدہ طرز گفتارش ہمہ ستانہ است از حقائق گہرو روایت میکند گہ ز منقولات میگوید سخن عقل بر اسرار او کمتر رسد عاشق مست این سخن او ارسد ہر زمان نان میزند موج شگرف چاپ شد از آن آن مرد خدا ہوشم از سر ہوش ہوش مست رفت طبع من لان حال خوش آمد ہوش میلہ انگشت فکر سال را
---	--

<p>رقم اندر بیشه اندیشه کز لب بحر خمسه آواز داد</p>	<p>خود جز این بار نباشد پیشه که همه تشنه لبان را نفع باد</p>
<p>تاریخ دیگر از تنج طبع شاعر بدین جناب لوی قضا غلام رسول صدائیان لوی</p>	
<p>گشت چون مطبوع زیبا حیات غامه خیرین رسم از بهر سال طبع</p>	<p>از تصانیف محمد قاسم آن قدسی سرشت از پیر مرده دلان آب حیات است این نوشت</p>
<p>الحمد لله علی احسانه که این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات مغرور موجودات علیه افضل الصلوات والتحيات از عمده تصانیف حضرت راس المتکلمین حجة العلماء الربانیین بحر داج همه دانی مقرر لانا فی امام العباد مقدم الفضلاء آیه من آیات الله مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمه الله صبیح تمام و تنقیح تمام با اهتمام احقرانام حاجی سید عبد المتین خلف اصغر جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد عبد الاحد صاحب مرحوم مفاعنه الصمد بابه صفر المظفر ۱۳۰۲ هجری نبوی صلی الله علیه وسلم در مطبع قدیمی دہلی حسن الطباع یافت فقط</p>	



مقالات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 15 مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم	جلد 11 قبائلا تجویر النعمان الخط المقسوم من قاسم العلوم	جلد 5 الدلیل الحکم مع شرح اسرار الطہارۃ اقاوات قاسم اجوبۃ القاسم لظائف قاسم	جلد 1 حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و ملاحظات
جلد 16 مکتوب نهم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر روضی	جلد 12 فرائد قاسم فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت	جلد 6 اجوبہ اربعین	جلد 2 اسرارہ آتی اغیاب المؤمنین تحذیر الناس مناظرۃ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام
جلد 17 جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر مفروق مضامین حکمت قاسم سند حدیث (عربی) علمی خدمات	جلد 13 مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ "انوار العجوم" اردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم	جلد 8 تقریر دلپذیر	جلد 3 آب حیات
جلد 14 مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم	جلد 10 گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشی) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی ترکی برائین قاسم	جلد 9 قصائد قاسمی فیوض قاسم روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام	جلد 4 تحفہ لحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام

Our online Islamic Bookstore:
Email Address: talefat@gmail.com
www.taleefat.com
Like us: facebook.com/taleefat

ادارۃ تالیفات اشرفیہ
پتہ: فوارہ گلستان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240)